

الفكر الأوروني الحديث

القرن السابع عشر

تأليف: فرانكلين - ل. - باومر

ترجمة: د. أحمد حمدى محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب

إهداء 2005
الأستاذ الدكتور / أحمد حمدي محمود
القاهرة

الفكر الأوروبي الحديث
الانتصاال والتفسير في الأفكار

الفكر الأوروبي الحديث

الانتصـال والتفسير في الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

أولاً: تصدير - ثانياً: القرن السابع عشر

مؤلف : فرانكلين - ل - باومر

ترجمة : د. أحمد حمدي محمود



المكتبة الوطنية لوزارة التعليم

١٩٨٧

الى صديقي الراحل

العالم ابراهيم زكي خورشيد

لما له من آثار وفيرة في نشر الوعي الثقافي

ورعاية الموسيقى العربية الأصيلة



لوحة رقم (١)

ما هو ذلك الذى فى « كينونة » دائمة ، ولا يكون
أبدا فى صيرورة ؟

ما هو ذلك الذى فى « صيرورة » دائمة ، ولا يكون
أبدا فى كينونة ؟

أفلاطون (معاور : تيمائوس)

تمهيد

هذا الكتاب قد كتب لكل مهتم بالفكر ، وتاريخه . ورغم مظهره الجامع ، الا أنه لا يعد من ناحية أولية مسحا للفكر ، أو توليفة له ، ولكنه بالأحرى تفسير لتاريخ الفكر الحديث ، ويرمى هدفه الأساسي الى تتبع نماء فكرة أثارت البلبلة - ولعلها هي الفكرة الأساسية - في أسلوب تصور الانسان الحديث لذاته ولكونه . وهذه الفكرة قد اتخذت مظهر الاحساس بالضرورة ، وليس مظهر الكينونة . ولقد حاولت من خلال دراسة بعض المفكرين في أوروبا ابان القرون الأربعة أو الخمسة الأخيرة أن أبين ما الذي يعنيه الاتصاف بالحدثة أو « العصرية » - مفصلا هذا التصور الدائب الازدياد في شدة - ابتداء من بيكون مورا بنييتشه وبرجسون ، ومن جاءوا بعدهما . ويبدو نظام الأشياء متبعا تيارا متصلا بالضرورة متعارضا مع نظرة الانسان الباكرة للأشياء ككليات ساكنة أو مطلقات absolutes ورغم أن هذه « التيمة » أو الفكرة قد اتخذت أوروبا مسرحا لها مع التنويه بوجه خاص لدور انجلترا وفرنسا وألمانيا ، لأن الأفكار الأساسية التي نوقشت هنا قد انحدر أغلبها من هذه البلدان ، الا أن هذه الفكرة الأساسية قد طبقت تطبيقا هاما على الانسان الحديث بوجه عام ، ولقد أشبنا بالمفكرين الهولانديين والايطاليين والسويسريين والأسبان والروس عندما بدت الاشارة ضرورية لتدعيم البرهان أو الإفصاح عن الرأي .

ولقد جعلت هذا الكتاب يدور حول خمسة أسئلة أساسية تمثل نظرتنا المتطورة الى الله والطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ ، بدلا من أن أركزها حول أفراد أو موضوعات من المعرفة . . فلا وجود هنا « لعصر نيوتن » ، ولا مبحث هنا حول معنى الفلسفة في ذاتها أو العلم في ذاته ، ولقد جاء تقسيم الحقبة الزمنية (من ١٦٠٠ - ١٩٥٠) بالضرورة الى قرون ، ولعلها أسهل وسيلة لتناول هذه الفترة الحافلة بالأحداث . واحتل القرن التاسع عشر حيزا أطول من القرون الأخرى ، لأنه قام بدور حاسم في الفكرة المحورية (عن العلاقة بين « الكينونة » و « الصيرورة ») ، وان لم يبد حاسما في الحكم على أسئلتنا الخمسة . وثمة استشهادات وفيرة ، لأننى أعتقد فى الأهمية الكبرى لجعل أبناء الماضى يفصحون عن آرائهم بأنفسهم ، وبنفس لغتهم وأسلوبهم ، ثم قمت بعد ذلك بتحليل ما قالوا . ومن ناحية الاستشهادات ، لقد رجعت الى أفضل الترجمات المنشورة كلما تيسر ذلك ، ولكن غنى عن القول أن الضرورة قد اقتضت أن ألجأ فى أغلب الأحيان الى الترجمة بنفسى . وهناك ثلاث وأربعون لوحة قد ضمنتها الكتاب لكى تزيد وضوح عدد كبير من الأفكار التى نوقشت ، كما أنها تبين - كما أعتقد - أن الفنانين والأدباء لا يعيشون فى عوالم منعزلة ، كما يظنون ، أو يظن بعض أحيانا ، ولكنهم يشاركون فى عالم الفكر المشترك .

ولقد ناقشت موضوع الكتاب والأسئلة الخمسة الرئيسية بإفاضة فى الاستهلال ، ثم خصصت مكانا لمناقشة كل سؤال عند الكلام عنه فى فترته الزمنية . وإذا قرىء الكتاب فى جملته ستكون هذه الوسيلة هى أفضل وسيلة بلا مراء . على أنه من المستطاع قراءة الموضوع كقضايا فى معرض تناول أى سؤال من الأسئلة الأساسية ، والإجابة عليها بأن نتتبع واحدة من المسائل الأساسية واجابتها من خلال الفصول المناسبة . وقد يقرأ الكتاب للاحاطة بمضمون أى قرن بمفرده ، لأن كل قسم قائم بذاته الى حد كبير .

ولقد افترضت أن القارئ يعرف شيئا عن الأوضاع فى أوربا الحديثة ، وقد يرغب غير المتخصص فى اجراء بعض قراءات جانبية فى كل من الكتب العامة فى تاريخ الفكر الأوروبى ومصادره . وفى نهاية الكتاب ثمة بيبليوجرافية موجزة فيها بعض إحياءات بما يساعد على الاستزادة ، كما ذكرت أسماء بعض الكتب الجيدة فى سياق الكتاب ، ولا تتضمن البيبليوجرافيا أيا من المصادر الأصلية ، التى نوقشت من خلال النص الأصلى . وأننى آمل أن يكون المتخصص شغوقا ببعض الصيغ التى تشير الى مجالات من المعرفة غير مجال تخصصه ، وفى بعض المادة

المستحدثة والمستخدمه فى بعض الفصول . وقد يقول المتخصص نفسه -
كما قيل - أن أسلوبى فى بحث تاريخ الفكر كلاسيكى ، وأكثر اتباعا
لأسلوب تاريخ الفكر ، أكثر منه اجتماعيا ، أو سيكلوجيا ، وأنا أقر هذا
الزعم ، إذا اعتبرت أنه يعنى اننى قد ركزت على « الأفكار » ذاتها ،
وكيف تولدت ، وقامت بدورها الحاسم فى سياق تاريخى معين ، كما
ركزت على نموها التاريخى . وأنا لا أرغب أن تكون خلاف ذلك ، وإن كان
ليس هناك انكار لامكان كتابة تاريخ الفكر على أنحاء مختلفة .

وأخيرا ثمة قول لستيفن رونسيمن Runciman ذكرنى به
منذ عدة سنوات ياروسلاف بليكان ، ويبدو مناسبا لهذا الكتاب ، لأنه
ينطبق على أربعة قرون ، ويتناول العديد من المعارف الفكرية .

« لن يستطيع مؤلف واحد التحدث كأحد الثقاة بدلا من زمرة من
المتخصصين ، ولكنه يستطيع أن يضيف على عمله مظهرا متكاملا ، ويجعله
مناسبا للتعبير عن روح العصر أكثر من أى عمل يشترك فى تأليفه
عديدون . ولربما استطاع (المؤرخ المتخصص) تحقيق أعظم القيم
والنتائج ، ولكن عمله لا يعد غاية فى ذاته . وأنا أعتقد أن المهمة العليا
للمؤرخ هى كتابة التاريخ ، يعنى أن يحاول أن يسجل فى تتابع شامل
الأحداث والحركات الكبرى ، التى أثرت فى مصائر البشر . ولا ينبغى
أن ينتقد أى برعم لم ينضج نضجا كافيا ، لجراته وطموحه ، مهما استحق
اللوم ، لعدم كفاية معداته أو ضالة نتائجه » .

(ستيفن رونسيمن فى كتاب A History of Crusades)



أتوجه بالشكر لبروس مازليش من M.I.T.W. وورين ويجر من
كلية ولاية نيويورك فى بنجهامتون والى جون هابارد من كلية جنوب
كاليفورنيا لقراءتهما المخطوطة بعناية فائقة ، ولما أبديا من ملحوظات ،
بعضها قد عملت بها . وشكرا أيضا لزوجتى وابنتى لمساعدتهما فى
اعداد المخطوطة للنشر . وأخص زوجتى بشكر خاص ، لأنها قدمت
عدة نصائح خاصة بالأسلوب والمحتوى ، ولقد أطلع شارل ايرلى
على العديد من الفصول ، وأشار بجملة تعقيبات مفيدة . وقام كل من
فرائك تيرنر وجون ميرمان من زملائى فى جامعة ييل بتعطيل نفسيهما
وساعدانى فى الحصول على مستنسخات لجملة صور مستنسخة صعبة
المنال تطلبها البحث - وأنا مدين بوجه خاص الى دار النشر ماكميلان .
ونادرا ما سنج الحظ الحسن لآى مؤلف بالتعاون مع مدير تحرير تنفيذى
يتمتع بروح الود والتعاون . ولا يفوتنى أن أنوه بأننى ما كنت قادرا على

تأليف هذا الكتاب بغير سخاء جامعة ييل ، ومكتبات باينيكه Beinecke ، وبغير زيارة لمعظم متاحف أوروبا وأمريكا .

ولقد أهديت هذا الكتاب لكليتي في جملة سنوات من طلبية الكلية وطلبة الدراسات العليا ، الذين أصغوا بانتباه عندما قمت بشرح بعض الأفكار المشار إليها هنا ، والذين تحدوني أحيانا وأثاروني ، بل وصححووا أفكارى أحيانا ، وأنا أعتبر قيامي بتعليمهم مفخرة كبرى أعتز بها ، وبالفرصة التي ساعدتني على تقديم العون لبعضهم للأقدام على تناول موضوعات للبحث ، ولقد أثبت أسماء كتب للعديد من طلبتي السابقين في هامش الكتاب وفي البيبلوجرافيا . وأنا مدين لبعض طلبتي المحدثين ، وبخاصة كلارك دوجمان ، ودوايت بارنابي لما أشارا به في القسم الخاص بالقرن التاسع عشر .

فراكلين باومر

بيرسون كوليج - جامعة ييل

الجزء الأول

تصانير

- تاريخ الأفكار
- الأسئلة الدائمة
- من الكينونة الى الصيرورة

تاريخ الأفكار

كتب لورد أكتون الى ماري جلادستون سنة ١٨٨٠ يقول : « ان الهدف الكبير في محاولة فهم التاريخ هو النفاذ في أعماق الأشخاص ، والتقاط الأفكار • فلافكار اشعاع ونماء • ولها أسلاف وأخلاف • فيها يقوم الأفراد بدور الآباء الروحيين والأمهات الروحيات أكثر من قيامهم وقيامهن بدور الآباء الشرعيين والأمهات الشرعيات (١) » •

وعندما قرأ أكتون محاضرات سير جون سيلي Seeley عن التاريخ الانجليزى الامبريالى : « أحسست بما فيها من تفوق أكبر ، وان كنت قد شعرت بغضب أشد » ، ومما أثار غضب أكتون ، ودفعه الى ذكر هذه الملحوظة هو ولع سيلي باللزوميات والجانب السياسى البحت فى التاريخ • فلقد أدرك الأحرار Whigs ولكنه لم يدرك الأحرارية Whigism • وأخفق سيلي فى ادراك دور « القوى اللاشخصية التى تسيطر على العالم » ، أى « المذاهب أو الأفكار التى تدفع الأشياء تجاه عواقب معينة بغير عون الدوافع المحلية أو الوقتية العارضة » • وأطنب أكتون فى الالاحاح على هذه الفكرة بعد أن عين أستاذا لكرسى التاريخ الحديث فى جامعة كيمبردج ، وهو منصب شئت السخرية أن يخلف فيه « سيلي » وذكر أكتون فى محاضراته الافتتاحية ١٨٩٥ : « أن مهمتنا هى قيادة حركة الأفكار التى تعد علة الأحداث العامة ، وليست نتيجة لها » ، ولو ترك الأمر

(١) Letters of Lord Acton to Mary, daughter of the Right Hon W.E. Gladstone.

جميعها مهربت بول •

الناشر G. Allen (١٩٠٤) ص ٦ •

لاكتون لما كان من المستبعد أن يخصص أكبر قدر من تاريخ كيمبردج الحديث (وكان أول مشرف على تحريره) لاثبات هذه المقولة .

لم يك اکتون مخترع « تاريخ الأفكار » . ويمكن القول بأن الأصل الحديث لتاريخ الأفكار لينحدر من عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، أو من المؤرخين « المتفلسفين » من أمثال فولتير الذين حاولوا الربط بين التقدم وارتقاء « العقل » ، أو انتصار العقل على الخزعبلات . ولكن خلال معظم القرن التاسع عشر ، تأخر الشغف بتاريخ الأفكار وراء الاهتمام بأنواع أخرى من التاريخ ، وبخاصة التاريخ السياسي (٢) . وتعكس هيمنة التاريخ السياسي في القرن التاسع عشر الأهمية المتزايدة في الحقبة التي أعقبت الثورة الفرنسية ، للسياسة والدولة ، وما اقترن بها من إيمان واضح (في بلد هيجل) بالدولة ، كقوة أخلاقية حضارية كبرى . وشاع بعد ذلك وصف التاريخ بأنه سياسة الماضي أو بيوجرافية (سيرة) الدول . وسمى سيلي التاريخ السياسي بأنه « مدرسة صناعة الدول » .

وبزغ الشغف بتاريخ الأفكار على نحو ملحوظ قرابة نهاية القرن التاسع عشر لعدة أسباب : أولاً - لأنه استفاد من النزاع بين مؤرخي التاريخ الحضاري ومؤرخي التاريخ السياسي . وكان مؤرخو التاريخ الحضاري يطالبون بنوع أرحب من التاريخ ، أقل تقيداً بالسياسة ، بحيث يتضمن كل جوانب الحضارة ، أي الناحية الفكرية إلى جانب الناحيتين المادية والسياسية . وكان بعضهم مثل ياكوب بوركارت قليل الثقة في سلطان الدولة ، ففي محاضراته عن تاريخ العالم - على سبيل المثال - التي ألقيت قبل الحرب الفرنسية البروسية مباشرة ، وأثناءها ، صور أستاذ تاريخ الحضارة Kultur geschichte الحضارة بأنها (الحصيلة الجامعة لكل ما يحدث متأنياً من ارتقاء للعقل) وبأنها ذات كيان مستقل منشغل في صراع دائم مع الدولة والكنيسة . وأعتقد أن السلطانيين (الدولة والكنيسة) كثيراً ما يحتكران الأهداف الأخلاقية ويحاولان قمع النهوض الحر للأفكار . وعلينا أن نلاحظ أن اکتون شارك

(٢) لا يعنى هذا أنه لا وجود لتاريخ للأفكار كتب في القرن التاسع عشر سابق لاكتون أو دلتاي . ويكفى هنا أن نذكر الدراسات الهامة ، التي مازالت نافعة ، التي كتبها سير ليسلي ستيفن عن الفكر الانجليزي في القرن الثامن عشر والنهضيون ، وما كتبه لورد مورلي عن فلاسفة الموسوعة الفرنسية Philosophes ، وليكي W. E. H. Leaky عن نمو روح العقلانية ، وأدرك كل من ستيفن ومورلي الصلة الوثيقة بين الأفكار التي يعتنقها البشر والسياسة التي يتبعونها . ولعل جون ستيوارت ميل الشيء نفسه .

بوركات في نظريته ، عن ضيق أفق التاريخ السياسي ، والطبيعة المفسدة
للسلطان السياسي .

واستفاد تاريخ الأفكار أيضا من « التمرد » المعاصر ضد المذهب
الوضعي . وفي فرنسا ، أكد الفيلسوف الفرنسي « المثالي » الفرد فوييه
في معرض تحديه لحتمية العلم ، التأثير الحاسم للأفكار على
الطبيعة البشرية ، عندما يتصورها العقل تصورا حرا . وفي ألمانيا ،
حارب فيلسوف آخر هو فيلهلم دلتاي الذي شغل كرسي هيجل في
جامعة برلين سنة ١٨٨٢ لتوطيد استقلال العلوم الحضارية
أو الانسانية ، ورأى دلتاي أن العلوم الانسانية تزودنا بوسيلة
أفضل لادراك الحقائق التاريخية الاجتماعية ، ومعرفة طبيعة البشر ،
بالتبعية ، أكثر من العلوم الطبيعية . وجعل دلتاي الذي يسمى « باب
التاريخ الحديث للأفكار » ، للتاريخ الصدارة بين *Geistwissen*
schaften (العلوم الفكرية) وجعل العقل البشري وأفكاره
الفيصل في مسائل التاريخ . وعكف - أكثر مما فعل أي انسان آخر حتى
ذلك العهد - على توطيد منهج دراسة تاريخ الأفكار ، ووسع من نطاقه
بحيث أصبح يضم الفكر العقلاني - الذي أكد الفكر الهيجلي - وكذلك
كان نتاج الخيال والارادة الانسانية ، كما يتجسم في الأدب والفن والدين ،
والفلسفة والعلم ، وطالب كل من اکتون ودلتاي بنوع جديد من
التاريخ يتركز على الأفكار . على أن مهمة الانجليزي اکتون قد انصبت على
الاشادة بفضائل تاريخ الأفكار ، لأنه لم يكتب الا القليل . أما الألماني
دلتاي ، فقد أكد فضائل تاريخ الأفكار عمليا ، في سلسلة من الدراسات
الباهرة للرؤى التاريخية للعالم .

وفي القرن العشرين ، توطدت مكانة تاريخ الأفكار ، بل وازدادت
شعبية . ويرجع الفضل الى دلتاي على نحو ما في هذا الاعجاب المتزايد ،
وبخاصة بعد نشر أعماله المجمع في عشرينات القرن العشرين . وقام
بدور آخر غير شك الجو السياسي المشحون في الثلاثينات والأربعينات .
وفيه تصارعت الأفكار بعنف فاق ما حدث في أي عهد مضى ، بل وحرك
البشر والجيوش . فهل استطاع كتابة التاريخ الكبير بعد ذلك بغير اشارة الى
الأفكار والايديولوجيات ؟ . ومع هذا فينسب معظم التقدم اللاحق ،
في تاريخ الأفكار الى ما حدث من تفتت متواصل في المعرفة في الحضارة
الغربية . وبلغ هذا التفتت أبعادا مفرغة ، ومن البداية ، قد مثل تاريخ
الأفكار محاولة لصد هذا الاتجاه . وقد ازدادت هذه المحاولة وعيا بدورها
الآن . فهي تحاول أن تبحث : هل من المستطاع النظر الى الحضارات
ككيانات كاملة ، وتحاول ايجاد علاقة بين مكوناتها . وكتب واحد من ممثليها

الرئيسيين يقول : « ان تاريخ الأفكار لا يصاح موضوعا للعقول الخاضعة للتخصص الضيق . فهي تضع بوابات خلال الأسوار التي أقامها التخصص بين فروع المعرفة » التي ينبغي أن ينصب دورها على زيادة الربط بين أجزائها (٣) ، ولهذه الأسباب بوجه خاص ، استطاع تاريخ الأفكار أن يجتذب بعض أفضل أصحاب العقليات بين المؤرخين والفلاسفة وعلماء الاجتماع في القرن العشرين . فبين المؤرخين ، يوجد ارنست كاسير (الذي كان فيلسوفاً خلاقاً أيضاً) وفريدريش ماينكه الذي توسع في عرض نظرة دلتاي ، عندما جعل رؤيا دلتاي تمتد بحيث تشتمل على الفكر السياسي (٤) ، وقام أرثر لوفجوي أستاذ الفلسفة في جامعة جون هوبكنز بجهد فاق الآخرين لادخال تاريخ الأفكار في الولايات المتحدة ، والاعتراف به كعلم . وأثرى علماء الاجتماع من أمثال كارل مانهايم تاريخ الأفكار عندما انتزعوه من المجردات ، وربطوا بينه وبين التاريخ الاجتماعي . وذكر مانهايم أن سوسيولوجية المعرفة « تحاول فهم الفكر في وضعه المشخص ، في أي موقف تاريخي واجتماعي ، ومنه (٥) ينبثق تدريجياً الفكر الذي يختلف من فكر لآخر » ، ويوجد الآن حلقات دراسية ومراجع علمية وبرامج في تاريخ الأفكار في الكثير من الجامعات ، وبخاصة ، في الولايات المتحدة ، بل ولتاريخ الأفكار مجلته في نيويورك ١٩٤٠ . وقاموس يحمل نفس العنوان . وقيل أن تاريخ الأفكار لا يتمتع بشعبية مماثلة في إنجلترا وأوربا . ولكن هذا لا يصح إلا إذا اعتبرنا أن المؤرخين « الدغري » الذي يركزون على التاريخ السياسي والاجتماعي لا يرحبون كثيراً به . وفي الواقع أن الكثير من أفضل التاريخ الفكري في القرن العشرين قد كتبه أوروبيون . ويكفي أن نذكر برنارد جروتهويزن وفيدريكو شابود ودانييل مورنيه وبول هازارد وهربرت باترفيلد وبازيل ويل .

وهكذا يكون من الانصاف القول بأن تاريخ الأفكار أو التاريخ الفكري - كما يفضل بعض تسميته - قد اكتسب مكاناً بين « العلوم

(٣) The Great Chain of Being — (Arthur O.) Lovejoy. (٣) (نشر Harvard) كيمبردج ١٩٣٦ - ص ١٦ - ص ٢٢ .

(٤) وبخاصة في كتاب Die Idea der Staatrason (مارفارد) وتناول ارنست كاسير الكلام عن الأفكار السياسية في كتابه The Myth of the State (١٩٤٦) . ومن المؤرخين الأمريكيين نذكر جيمس روبنسون وكارل بيكر . فهما من بين أوائل من ركزوا الانتباه على أفكار البشر ، وما تقوم به في التاريخ .

(٥) Karl Mannheim في كتاب Ideology and Utopia (٥) ١٩٣٦ - ص ٣ .

الحضارية » . الا أنه مازال محتاجا الى تحديد واضح . فبالرغم من جهود دلتاي وآخرين ، فان موضوع « تاريخ الأفكار » ومنهجه ، وربما الفروض التي تمثل ما يجرى في التاريخ ، وتطوره ، مازالت محاطة بالغموض . فما الذي نعنيه على وجه الدقة بكلمة « الأفكار » ؟ . وهل تخص هذه الأفكار أهل الفكر والرأى وحدهم ؟ . وهل يحاول أنصار هذا النوع من التاريخ القول بأن الأفكار تبعا لأى تعريف لها ، تلعب الدور الرئيسى ، أو على أقل تقدير أحد الأدوار الأساسية ، في التاريخ ؟ . وإذا كان ذلك ليس كذلك فلماذا إذن يستحق هذا الموضوع الاهتمام ؟ . ان اجابة المؤلف على هذه الأسئلة ستنتقل بوضوح كاف فى الصفحات التالية ، ولكن ربما بدا من المفيد أن تلمس هذه المسائل هنا ، لأنها جديرة بذلك ، ولتجنب أى اساءة فهم محتملة .

ليس من العسير أن نرى كيف يختلف تاريخ الأفكار عن التاريخ السياسى أو الاجتماعى أو تاريخ المؤسسات ، فهو يتركز على أفكار الكافة أو على « العالم الباطنى للفكر » بينما تعنى هذه الأنواع الأخرى بصفة أساسية « بالعالم الخارجى للحياة العملية » ومع هذا فان الأفكار كلمة مطاطة . فهى قد تشير ربما لكل شئ ابتداء من فكر النخبة القليلة ، الى أفكار الكافة . ووفقا لهذا التفسير ، فان تاريخ الأفكار يتبع موضعا ما بين تاريخ الفلسفة والتاريخ الحضارى . هذا يعنى أن مجال تاريخ الأفكار أرحب بدرجة ملحوظة من تاريخ الفلسفة ، وان كان ليس متسعا بالقدر الذى يجعله يضم الحضارة فى مفهومها الشعبى ، أو يعتبرها مركزا له على أقل تقدير . ان تاريخ الأفكار ليس مقصورا على أفكار القلة ، أو الموهوبين موهبة خاصة ، أو أولئك الذين نصادفهم عادة فى تاريخ الفلسفة . وكما طرحها لوفجوى : ان تاريخ الأفكار « مهتم اهتماما شديدا بالأفكار التي تحظى بالانتشار على نطاق واسع » (٦) وربما فهم الانتشار هنا بمعنيين : أولا : كانتشار الى خارج أحد نطاقات الفكر ، حتى لو كان فى رحابة نطاق كالفلسفة . ثانيا : كانتشار يتجاوز الأفراد ، من خلال الجماعات الأكبر والحركات الأكبر للبشر .

وبذلك يكون تاريخ الأفكار هو العلم النموذجى للعلاقة بين النطاقات المختلفة . فهو يتتبع الأفكار فى أى « نطاق » يعثر عليها فيه . فمثلا - فكرة مثل التطور العضوى فرغم انها قد بدأت عند البيولوجيين ، الا أنها سرعان ما انتشرت فى شتى أنحاء الأرض على وجه التقريب فى فكر أواخر القرن

The Great Chain of Being — Lovejoy.

(٦)

انظر ملحوظة غب ٣ ص ١٦ .

التاسع عشر ، وأثرت بعمق فى العلماء والفلاسفة ، وكذلك فى اللاهوتيين والمؤرخين ، بل وفى الكتاب والفنانين . وغنى عن القول أن تاريخ الأفكار مختلفا عن تاريخ الفلسفة ، يحاول أن يتجاوز الفكر الشخصى ، ويدخل فى الفكر العام ، ويتجاوز الفكر المفرد والفكر المتأثر بالأمزجة الشخصية ، يصبح مكررا مشتركا ، يمثل الحالات الجماعية للعقل . فهو يهتم بالمفكرين الخلاقين ، وكذلك بمروجى هذه الأفكار Popularizers بين أفراد الشعب الذين يتماثلون مع فولتير أو ليسلى ستيفن ، أى أولئك الذين يعنون بنشر المعرفة بين الجمهور العريض . غير أن هذا المدى الواسع لا يمتد بدرجة مماثلة لمحاولات التاريخ الحضارى الذى يقتحم العالم الفولكلورى والعادات والأساطير ، أو عالم أفكار الكتل البشرية ، كما يمكن القول ، وأنا لا أعنى بذلك أن تاريخ الأفكار يتجاهل تماما — أو يستطيع أن يتجاهل — الحضارة الشعبية . ومع هذا فإن مجال اهتمامه الأساسى ينصب على أفكار الحضارة بمعناها الاسمى ، وليس بمعناها الأدنى . ويمكن أن تتمثل هذه الأفكار فى الفنون وكذلك فى العلوم والتصوير والفلسفة وأساليب البستنة والفزياء أساسا ، وفى مستويات مختلفة من التقنية .

والى جانب ذلك — فأود أن أضيف أن تاريخ الأفكار لا يتركز — كما فعل رينيه ديكارت — على الأفكار الواضحة المتمايزة ، أى الفكر العقلانى « المنهجي » أو على الأفكار المكتسبة بوعى . وفى الحق أنه من الحيوى أن يفهم أن تاريخ الفكر مختلف عن تاريخ الفلسفة ، ومن بين أهم أهدافه ، الكشف عن فئة معينة من الأفكار التى قد تكون وراء كل الفكر الصورى أو تعد شرطا له . أن هذه الأفكار هى الافتراضات السابقة والتصورات السابقة ، اللتين قد تعدان (V) من النواحي التى يمتصها الناس على نحو مشابه لامتصاص النبات بقوة الارتشاح الغشائى من بيئاتهم العقلية التى غالبا ما لا يكونون على دراية كاملة بها ، أو نادرا ما يذكرونها لأنهم يسلمون بها تسليما . ولقد أحسن الأستاذ كورنفورد عندما وصف هذا الفكر الممثل للبنية الأساسية للفكر بأنه الفلسفة غير المدونة ، وذكر كأمثلة له افتراضات الاغريق القدامى التى لم تدون كتابة فى الأغلب ، أو يعبر عنها ، كالقول بأن العالم قابل للفهم ومعقول ، والعقل الانسانى قادر على استنباط نسق كامل من الحقائق (V) . . . وهكذا ، فإن تاريخ الفكر رغم أنه يدور بالضرورة داخل نطاق الفكر العقلانى ، إلا أنه رغم ذلك يتناول أفكارا قد يكون من الأنسب أن نسميها « إيمانات » أو معتقدات . وعلى رأى أورتيجا

The Unwritten Philosophy and — F.M. Cornford. (V) النظر

Other Essays كيمبردج ١٩٥٠

أى جاسيه ، ثمة أفكار « لا تزيد عن مجرد فكرة وأفكار لا ننظر اليها كفكرة فحسب ، ولكننا نؤمن بها (٨) » .

والنوع الأخير لا يشغل « الجوانب الآلية فى حياتنا الذهنية فحسب » ، ولكنه يشغل شخصيتنا برمتها ، لأنه يعد مفتاح أعمق أعماق فكر شعب أو عصر . ولا مناص من القول بأن أهل الراى يقومون بدور رئيسى فى تاريخ الأفكار ، وبناء على هذه الحقيقة ، فإن كثيرين - وأنا بينهم - يحددون وصف هذا النوع من التاريخ بالتاريخ الفكرى أو الثقافى Intellectual History (٩) ، غير أن هذا الدور ينبغى أن يفهم فهما صحيحا ، فهو يتضمن تحديد العلاقة بين الفكر وباقى المجتمع . فمن ناحية ، فإن المفكرين يمثلون طبقة مميزة ، أو نوعا من طبقة الا الطبقة المتعددة نسبيا عن صراعات الحياة العادية فى الأسواق والساحات والأندية ، لأنها تقوم بمعظم ما يحتاجه المجتمع من فكر نقدى أصيل خلاق . ومن ناحية أخرى ، فإن هذه « الطبقة الفلسفية » كما سماها صمويل تيلور كولريدج لاتنعزل اطلاقا ، بحيث لا تتفاعل مع الطبقات الأخرى أو تشارك فى الاهتمامات المشتركة لعصرها ، فإذا نظرنا اليها على هذا الضوء ، فإن هذه الطبقة الثقافية أو الفكرية تستشبه مرآة أكثر من شبهها « بفراغ » أو برج عاجى . إنها المرآة التى تعكس حياة تجربة جماعات أكبر ، بل وأحيانا تجارب مجتمع بأسره ، وليس هناك فكرة مهما بلغ قدرها من الغموض والتعتيم بحيث لا تقوم بهذا النوع من التأمل بقدر ما (٨) ، فمثلا الفكرة الوجودية ، وهى فكرة مجردة مبنية على الواقعة القائلة بأن « الوجود يسبق الماهية » . هذه الفكرة قد استقطرت فى جملة واحدة : انبهار مجتمع بأسره بالتقاليد وبكل « المطلقات » أو « الماهيات » التقليدية . ومع هذا فإن تشبيه المرآة

Ideas y Greencias — Ortega Y Gasset

(٨)

وترجم للاجلىزية تحت عنوان التاريخ كنسقى ضمن كتاب History as a System الذى أشرف على اخرجه Kligansky (هاربر ورو) ١٩٦٣ ص ٢٨٤

(٩) مصطلحا « تاريخ الأفكار » و « التاريخ الفكرى » ليسا مرطيين ارضاء كاملا . ويعيب مصطلح « تاريخ الأفكار » أن كل انسان لديه أفكار حتى أبعد الناس عن صفة التفكير . ومن ناحية أخرى ، فإن « التاريخ الفكرى » ، رغم أنه أدق نوعا ، إلا أنه قد يعطى الانطباع المضاد ، أى بأنه مقصور على فكر نخبة قليلة ، كما هو الحال فى تاريخ الفلسفة . ولعل المصطلح الألمانى — Geistesgeschichte يناسب تقريبا هذا النوع من التاريخ الفكرى الذى لا يفهمه الا الخاصة (esoteric) . وكما يستدل من ملاحظائى فى هذا الكتاب وغيره ، فائلى أقصور « التاريخ الفكرى » أو « تاريخ الأفكار » على نحو أوسع ، أى أنهما يضمنان أفكار مروجى الفكر Popularizers بالاضافة الى أفكار المفكرين الخلاقين .

لا يعد دقيقاً كلية . لأن المفكر أو المثقف لا يعكس إطلاقاً الأفكار الدارجة ، لأن المفكر يتناول هذه الأفكار كخامة لا تزيد عادة عن تلمسبات ومفاهيم ركيكة ، ثم يكسبها مظهراً بليغاً ، ويقيم لها بناء ، ويعطيها معنى أكثر عمومية . وعلى هذا النحو ، يتمكن المثقف اعتماداً على المقال والتمثيلية والقصيدة واللوحة أن يشحذ دراية الآخرين بما خبروه ، وما يحاولون قوله . ويعكس المفكر أفكار الناس الآخرين ، كما أنه يزيد صقلها ووضوحها . ومن هنا فإن تاريخ الأفكار يتركز بقدر كبير على المثقفين ، لأنهم أقدر على الإفصاح عن الأفكار والمعتقدات التي تدور في المجتمع على نطاق واسع .

ما هو الدور الذي تقوم به الأفكار في التاريخ ؟ . لقد اتهم مؤرخو الأفكار - وهو اتهام صحيح إلى حد ما - بأنهم يعتمدون على افتراض سابق يقول : « بأن العقل أو الروح هو القوى القصوى وراء كل تقدم في التاريخ » (١٠) ، ولكن إذا أحسننا الفهم سنرى أن تاريخ الأفكار يقوم بدور الوساطة بين التفسيرين « المثالي » و « الآلي » للتاريخ . ويعتقد اتباع « المثالية » أن الفكرة ليست مجرد مستنسخ من أشياء موجودة خارج العقل . أنها تمثل قوة لها فاعليتها تنبع من العقل ، وتحاول أن تعرض نفسها في العالم المادي .

ولقد سمي الفيلسوف « فوييه » الأفكار « بالأفكار المفروضة » *idées forces* وطرح من قبيل المثال ، فكرة الحرية التي يرى أنها هي التي تلد الرغبة ، التي تقسوم بدورها باستحثاث الفعل الفردي والجماعي (١١) . وقال هاينريش هاينه : « أن الفكر يسعى لكي يتحول إلى فعل ، كما تسعى الكلمة ، لكي تصبح لحماً . ومن المدهش أن نرى أن الإنسان يتشابه مع الله في التوراة . فهو لا يحتاج لأكثر من التعبير عن فكره ، وعلى الفور يظهر العالم للوجود » (١٢) .

ورأى هاينه فكر روسو متجسماً في الثورة الفرنسية ، مثلما رأى فوييه فكرة الحرية ، وهي تفرض نفسها على المجتمع الحديث . أما أنصار المذهب الآلي الذين هبطوا من السماء إلى الأرض ، على حدة قول كارل

The History of Ideas — Hajo Holborn

(١٠)

(فبراير ١٩٦٨) ص ٦٩١

American Historical Review

(١١) توسع « فوييه » Fouillée في شرح هذه الفكرة ، ولها دور محوري في فلسفته في سلسلة من الكتب بدءاً بكتاب *La liberté et le déterminisme* وهي كتاب

La Mroale des idées forces (١٩٠٧)

(١٢) هاينريش هاينه (الدين والفلسفة في ألمانيا) ترجمه إلى الإنجليزية

John Snodgrass بوسطن ١٩٥٦ ص ١٠٦ .

ماركس ، فقله خطوا من مكانة الأفكار كمقومات أساسية للتاريخ ، وبذلك غدت الأفكار بنية عليا ، أو « انعكاسات أيديولوجية » لوقائع سيكلوجية أعمق . قال فرويد : « من الحق أن التفكير لا يزيد عن عوض عن رغبات الهلوسة . . . انه لا يزيد عن رغبة صادرة من « اللا شعور » ، وقادرة على حض جهازنا التنفسي على الفعل » (١٣) . وبالمثل يتصور عالم الاجتماع المعرفة كأيديولوجية ، أى تتحكم فيها أسباب اجتماعية مثل الأنظمة الاقتصادية والمصالح الطبقية وما أشبه .

وليس تاريخ الأفكار بحاجة - أو ينبغي أن لا يكون بحاجة - الى اتباع هذين الحسنيين المتطرفين . فهو لا ينكر بأى حال ان هناك قوى أخرى كالمؤثرات التى لا تحس ولا تعقل مثل الكوارث، الطبيعية أو التغيرات السكانية ، تقوم بدور ما فى التاريخ ، أو أن التفكير ذاته يخضع لمؤثرات بيئية ، ولكنه يؤكد أن الأفكار كذلك تحرك التاريخ ، أى لا يمكن أن نرد التاريخ الى علل آلية ، وأن الناس نادرا ما يقدمون على شىء حاسم الا بتأثير أفكار عامة تعبر عن قيم ويوتوبيات (١٤) ، وأنت اذا انتزعت من التاريخ هذه التطلعات التى اتخذت شكل الصيغة الفكرية ، فما الذى يبقى بعد ذلك ؟ ربما قلنا الله ، أو مادة تتحرك ، ولكن من الصعب القول أن الكائنات الانسانية تبقى أيضا . الى هذا الحد ، يعد أنصار المثالية محقين بكل تأكيد ، كما أن لورد أكتون وفوييه قد أصابا أيضا . فبكل بساطة ، يتعذر تخيل التاريخ الحديث بغير فكرة الحرية والمساواة التى دفعت كل أنواع الشعوب منذ الثورة الفرنسية - من ليبراليين ويوتوبيين واشتراكيين ، ومن السود ومن البيض - الى القيام بكل أنواع الفعل . وبغير أن نشير الى أفكار فيليب الثانى ، والى مشروع قيمه المستمد من الحركة المناهضة للإصلاح الدينى (البروتستانتية) هل يستطيع أحد تفسير الكثير من الأحداث الكبرى فى القرن السادس عشر ، وحتى تدهور إسبانيا ذاتها ؟ لقد غالى هاينه عندما قال « أن الأفكار تسبق الأفعال مثلما يسبق البرق الرعد » . ومع هذا فمن الجلى أن الأفكار تحرك الجيوش والرجال ، وتؤثر أحيانا تأثيرا عميقا فى الهيئات والقوانين والممارسات الادارية وتنظيمات الملكية .

تفسير الاحلام فى Basic writings

Sigmund Freud (١٢)

١٩٣٨ - ص ٥١٠ .

Modern Library — A. A. Brill من جمع

(١٤) بطبيعة الحال ، لا تدفع الأفكار الناس الى العمل الا اذا احدثت ايمانا حيا ، وليس مجرد ايمان خامل ، أى نصف ايمان ، كما يحدث غالبا . وذكر أورتيجا هذا الاختلاف فى مقال له بعنوان Ideas y Grencias (١٩٣٤) مثلما فعل جون ستيوارت ميل فى الفصل الثالى من كتاب On Liberty

والتنبيه الى دور الأفكار فى التاريخ ، والعلل « الروحية والأخلاقية »
 أمر هام بلا مرأى . وكما قال فريدريش ماينكه : ان تاريخ الأفكار يستحق
 الدراسة لذاته ، بغض النظر عن مدى اعتماده على « العلل » ، ويعنى
 بذلك ان تاريخ الأفكار يتضمن البحث عن القيم (الخير والحقيقى والجميل) ،
 مثلما يتضمن « العلل » . فهو يعطينا المضمون والحكمة وعلامات الارشاد
 التى ترشدنا فى الحياة . هكذا كتب ماينكه « وهذه الحاجة الى جانب
 الارادة البحتة للمعرفة العلية ووراءها ، وهى التى ساقى الناس
 الى التاريخ فى كل عصر ، وفى العصر الحديث بوجه خاص » (١٥) .
 فما الذى يجعل تاريخ الفكر متعلقا بحياتنا ، مثلما يتساءل الشباب منذ أمد
 غير بعيد عن كل معرفة أكاديمية . فوق كل شئ ، وكما أحب أن أبين
 ان له دورا محوريا فى بحث الانسان عن اجابات « للأسئلة الدائمة » ،
 أى الأسئلة المتعلقة بطبيعته ، ومصيره . لقد كشف الماضى ببراعة ،
 وربما بطريقة متطرفة عن اجابات لهذه الأسئلة مختلفة عن اجابتنا ،
 ومازلنا نراها بالضرورة ذات أهمية حيوية . ورغم تفوقنا فى المعرفة فى
 جملة مجالات ، فإننا لا نرى أنفسنا والعالم الا من منظورنا فحسب .
 وهذا المنظور لابد أن يكون خاصا وجزئيا ومحدودا نوعا . ومن ثم فإننا
 بحاجة الى دراسة كيفية ادراك الآخرين ، وتفكيرهم ، انهم أولئك الذين
 عاشوا فى أزمنة وأمكنة مختلفة . وربما كان عند هؤلاء المفكرين الأوائل
 أشياء قيمة للغاية يطلعوننا عليها ، وبخاصة فى المجالات التى نهضوا
 فيها بحساسيات ومهارات خاصة ، لأن عالمهم كان له نسيج فريد ، ويطلعنا
 تاريخ الأفكار ، على استبصاراتهم واجاباتهم .

وهكذا يبين فى نهاية المطاف أن تاريخ الأفكار موضوع يدعو الى
 النظر . قد يقال أنه يحتل الحد الفاصل بين التاريخ والفلسفة ، ويشترك
 فى غاية الاثنين . فهو يزودنا « بقيم » من الماضى لكى يفحصها الحاضر ،
 كما أنه يلقي ضوءا على « العلل » التاريخية ، وفى الحق أن العاملين (القيم
 والعلل) يكمل كل منهما الآخر - كما نستطيع القول . . فالقيم تساعد
 على التعرف على الأفكار والمثل التى استهوت الأجيال الماضية ، أما العلل
 فتبين كيف اكتسب الناس هذه القيم ، وكيف أثرت فى حضارتهم ،
 ويهتم تاريخ الأفكار بكل من الأصل التاريخى وصحة الأفكار .

الأسئلة الدائمة

يتكشف تاريخ الفكر بالضرورة في اجابات على أسئلة دائمة . ولكن ما هي على وجه الدقة هذه الأسئلة الدائمة ؟ فمن المهم أن نلتزم الدقة ، لأن هذا الأسئلة هي التي ستزودنا بأساس البناء ، كما أن الاجابات المختلفة عليها ستزودنا بالجانب الاكبر من محتوى هذا الكتاب . وبوجه عام انها تعنى الأسئلة التي اثارها الانسان بلا انقطاع خلال كل الأجيال والعصور . ويجب ان نفرق بينها وبين الأسئلة المؤقتة أو العابرة فحسب التي ينقضى عهدها ثم تنزوي في زوايا النسيان . اما لأنه قد « تم حلها » ، أو لأنها لم تعد ذات بال . ويصور الاختلاف بين هذين النوعين من الأسئلة ، أى المؤقتة واللامؤقتة المناقشات التي دارت حول الكوبرنيقية ، وحول الحق المقدس للملوك . ولم يعد النظام الكوبرنيقي للكون ، الذي اثار خلافا حادا ابان حياة جاليليو ، مشكلة حيوية بعد أن اهتدى نيوتن الى حلول لعلاقاته الآلية ، ومع هذا فقد ظل السؤال حول الطبيعة مستمرا . وبالمثل فان السؤال حول الحق المقدس ، والذي أعيد اثارته كمسكلة خلال حركة الاصلاح الديني (البروتستانتية) ، فانه فقد قدرته على افقاد الناس رشدهم ، وبدأ يبدو في الحق مثيرا للسخرية الى حد ما في القرن الثامن عشر . ورغم كل هذا فقد استمر السؤال حول أفضل الوسائل لتنظيم المجتمع ، ومازال هذا السؤال باقيا . وبذلك تكون الأسئلة الدائمة هي أعمق التساؤلات التي يستطيع المرء ان يسألها حول نفسه وحول كونه ، وهي دائمة ، لأن الانسان لا يتوقف عن سؤالها . فلها دور أساسي في تحديد علاقاته الكونية ، وهل يستطيع الانسان أن يتوقف عن البحث عن الله والطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ ؟

هذه المجالات الخمسة لاهتمامات الفكر وثيقة الارتباط كل منها بالآخر . وبمعنى ما ، فبينها تماثل بحيث يتعذر أن نتحدث عن واحدة منها دون أن يخطر ببالنا باقى هذه الأسئلة . ومن أجل التعريف المباشر ، قد يبدو الأفضل أن نتناول كل منها على حدة . وإننى لا أنوى الاكتفاء بتعريفها ولكنى سأذكر مقدما بعض الاجابات الأساسية التى سنصادفها تفصيلا فى سياق الكتاب . وبطبيعة الحال ، لقد اختلفت الاجابات اختلافا كبيرا فى تاريخ أوروبا ، بينما ظلت الأسئلة رغم اختلاف وسائل طرحها وتقييمها ، كما هى .

١ - السؤال حول « الله » : وقد خصص له تقليديا مكان الصدارة . ويخص معتقدات الانسان الدينية حول هل الله موجود ؟ . وكيف نعرف أنه موجود ؟ . ولو كان موجودا فما هى صفاته ؟ وبوجه خاص ، كيف يرتبط بالانسان ؟ . كانت هذه هى الطريقة التقليدية لطرح السؤال ابتداء من القديس توما الاكوينى حتى امانويل كانط . غير أن هذا التساؤل ربما أمكن - أو ينبغى - أن يطرح بطريقة أوسع . فأساسا انه يمس أول الأشياء وآخرها . فهو يتساءل حول هل تستطيع المقولات الطبيعية (*) وحدها تفسير العالم والانسان ، وهل يوجد بعد علوى مجاوز أو « خارجى » للحياة الانسانية ، وهل يحيا الانسان فى كون لا معنى له . (باستثناء المعنى الذى يستطيع أن يفرضه عليه بنفسه) أو وفوق ذلك ، هل يرى الكون الانسان على نحو ما ، وهل يتحكم فى مصيره ويقرره .

وتاريخ فكرة الله منذ عهد الاصلاح الدينى قد تعرض لهزات - كأنها الزلزال الذى يسجل مقياسه المولد مرة ، والموت مرة أخرى ، كما حدث من اثر هزة هائلة . ولقد وجه اهتمام الى هذا الزلزال حتى جنتحنا الى نسيان قدرة أوربا على استيلاد آلهة جديدة ، أو ربما كان الأفضل القول ، على قدرتها على اضفاء خصائص جديدة لله ، أو استحداث تواليف جديدة من الخصائص القديمة ، عندما تدعو الحاجة الى ذلك ، ومن بين هذه الآلهة الجديدة الاله الغائب absentee فى القرن الثامن عشر . وهو من ابتكار التالبيين الطبيعيين . deists ، وآلهة التطور الكامن فى القرن التاسع

(*) naturalism تترجم عادة فى الكتب الفلسفية الى المذهب الطبيعى أو الطبيعية . وكلاهما لا يمد ترجمة صحيحة للكلمة الأجنبية ، ولربما بدت هدم الصلاحية أوضح اذا ترجمنا naturalist الى « طبيعى » ، فتصوروا وسمعت أديب مثل اميل زولا بأنه طبيعى ، أو وصف أديب آخر مثل جان جاك روسو بأنه لا طبيعى . ولا شك أن استعمال النسبة المصطنعة منحل للمشكلة فيستكون لدينا طبيعانية وطبيعانى .

عشر . وكلاهما مختلف عن الاله المتعالى الجبار التقليدى . ولعل أكبر هزة مقلقة ومزعجة سجلها جهاز رصد الزلازل كانت القول « بموت الاله » فى السنين الحديثة . وتعنى هذه الحادثة والتي تنبأ بها نيتشه لا موت اله واحد (فى عقول الانسان) — ولعل ما كان مقصودا هو ضرورة مسايرة الاله للعصر — ولكنه يعنى موت معبد الآلهة (بانثيون) كاملا . انه يدل على نزعة فى الفكر الأوربي قويت ابتداء من القرن السابع عشر ، ولكن سرعتها ازدادت عندما اقتربنا من الحاضر ، واتجهنا الى الشك واللامبالاة . وكانت الحصيلة النهائية لهذه النزعة — وما زلنا نشاهد آثارها — هى ظهور أكثر المجتمعات افراطا فى اتجاهها الى العلمانية ، رأتها حضارة العالم الغربى .

٢ — الطبيعة : وهى مصطلح مركب ويحتاج الى عناية خاصة فى تعريفه . وكما فهمت فى القرون الوسطى ، كان للطبيعة معنى شامل . فهى تعنى نظام الخليقة بأسره ، وتقسم الى ثلاثة أجزاء — كونييات الكواكب والنجوم — والأرض وما عليها من مخاوقات — والدولة . ولكننا نراها فى هذا الكتاب لا تشير الى طبيعة كائنات البشرية . وبمعنى أكثر تحديدا ، انها تدل على العالم المحيط بالانسان والنباتات وكذلك الجمادات (١) . ولا يعنى استبعاد الانسان والطبيعة البشرية من التعريف أى اتجاه الى الثنائية ، لأن العلاقة بين الانسان والطبيعة قد ظلت دائما تمثل جزءا هاما فى السؤال الخاص بالطبيعة . وعلى هذا يخلص هذا السؤال الى الآتى : « مم تتألف الطبيعة الفيزيائية ، وما هى المبادئ التى تحركها ؟ وثمة وفرة من الامكانيات . فقد ينظر الى الطبيعة مثلا على أنها غائية مصممة لغاية اما أن تكون آلية و تطورية . وتتضمن الاتجاهات الثلاثة أنواعا ثلاثة من العلية ، أر اذا اتبعنا مقولات كولنجوود (٢) فان الطبيعة قد تفسر اما بالرجوع الى العقل (والواقع أنها كثيرا ما فسرت هكذا) أو الى المادة أو الحياة ، وتفهم المادة على أنحاء مختلفة فى المذاهب المختلفة أو قبله يعتقد أنها تعنى السقوط أو التدهور ، أو بدلا من ذلك ، كشيء تضيف عليه بمعنى ما القداسة . وتكشف هذه التصورات فى كل حالة عن

(١) بالطبع ان لها معانى أخرى . والواقع ، ولستطيع ان أقول ذلك ، ونحن مطمئنون ، أنه لا وجود لكلمة فى عالم المعانى قد اكتسبت قدرا كبيرا من المعانى مثلما حدث لكلمة طبيعة ، ولم تتمتع أى كلمة بقداسة مماثلة للقداسة التى تمتعت بها . فكثيرا ما تستعمل كمرادف لكلمة معيار أو مقياس التفوق سواء فى السياسة أو الأخلاق أو المعنى أو للدلالة على العالمية والعمومية ، مقابل الخصائص الجزئية والمحلية (مثل القول بالقوانين الطبيعية فى مقابل القوانين الوضعية) .

(٢) النظر Idea of Nature — R. G. Collingwood اكسفورد ١٩٦٠ .

معنى مجازى مقابل ، كما هو الحال فى الافتراض الآلى الذى يقال فيه أن الطبيعة تشبه الآله ، وأهم من ذلك فإن هذه التصورات تشير اتجاهات متباينة واستجابات شعورية تتراوح بين التوقير والخطاسة ، وبين الحب والكراهية والخوف .

والى حد كبير ، وكنتيجة لنمو العلم ، تغيرت صورة الطبيعة تغيرا كلياً ثلاث مرات على الأقل منذ عهد جاليليو . فأولاً - أفسحت النظرة الأرسطية المسيحية (الغائية والرمزية) الطريق - وإن حدث هذا بعناء - وحل محلها تصور الآلة النيوتينية . ثم دخل على هذا التصور الأخير عنصر الزمن ، عندما ظهرت فكرة التطور ، ثم تعدلت مرة أخرى بعد الثورة العلمية فى القرن العشرين ، وبخاصة بتأثير فزياء الكم والنسبية . ومال الاتجاه الأساسى الى الصورة المتزايدة النزوع الى الرياضيات والتجريد ، والتى ازدادت ابتعاداً عن تجربة الحياة اليومية العادية ، بحيث لم يعد يفهمها أحد فى أغلب الظن خلاف العلماء المدربين والكومبيوتر . وكما هو متوقع ، كانت ردود الفعل نحو هذا الاتجاه متناقضة وغامضة . فالبعض - ولم يكونوا بأى حال (١٤) من العلماء فحسب - قد شعروا بالابتهاج ، واعتبروا ذلك انتصاراً إنسانياً كبيراً لأنه وضع الإنسان فى موضع المتحكم ، وأعلن انتصاره على الطبيعة ، مستخدماً الطبيعة « للتفريغ عن أحوال الإنسان » ، بعد أن ينتزع منها أعماق أسرار الحياة . واتجه آخرون الى الاحتجاج من حين لآخر على تفريغ الطبيعة من مغزاها الإنسانى بالاعتماد على العلم الآلى ، كما حدث مثلاً فى الحركة الرومانتيكية ، واحتجوا أيضاً على الإمبريالية العلمية كما حدث فى « التمرد على الوضعية » الذى بدأ فى أواخر القرن التاسع عشر . وهناك آخرون قبلوا الصورة الحديثة ، ولكنهم تمردوا عليها ، وشعروا أنها دفعتهم الى الشعور بالغربة عن الطبيعة وعن الله أيضاً .

٣ - فيما هو الإنسان اذن ؟ كتب توماس هنرى هكسلى - وهو فى قمة الحماسة للداروينية ، فوصف هذا السؤال بأنه « سؤال الأسئلة » ، وأنه يجدد مظهره باستمرار ، ولا يكف « كل إنسان ولد فى العالم » عن الاهتمام به اهتماماً لا يتناقص أبداً . غير أن هذا السؤال هو سؤال أكبر من السؤال الخاص بالطبيعة البشرية وحدها ، على أقل تقدير كما فهمها الفيلسوف دافيد هيوم الذى قال مشيراً الى ملكات المعرفة عند الإنسان « واضح أن كل العلوم لها علاقة كبرت أو صغرت بالطبيعة البشرية » (٣)

A Treatise of Human Nature - David Hume.

(٣)

(١٧٣٩ - ١٧٤٠) (مقدمة) .

وغنى عن القول أن السؤال يتضمن - إذا زدنا مفهومه اتساعا - ليس الطبيعة البشرية وحدها ، وإنما يدل على وضع الإنسان ، أى ليس ما وصلت إليه الطبيعة البشرية فقط (وهذه مشكلة هامة بكل تأكيد) ، بل مدى حرية الإنسان (حرية الإرادة والميول الأخلاقية) ، وفى نهاية المطاف قدرة الإنسان على تشكيل مصيره ، ويستطاع تقسيم « سؤال الأسئلة » إلى عدة أسئلة ثانوية على الوجه الآتى : هل الإنسان كيان قائم بذاته Sui generis ، أم أنه يفهم فهما أفضل إذا جعلناه مستوعبا فى الطبيعة وقوانين الطبيعة ، مثلما نفعل فى حالات الحيوانات الأدنى ؟ ، وبطبيعة الحال ، بثت الدارونية حياة جديدة فى هذه العضلة القديمة . فعند تقرير ماهية الإنسان فى أى لحظة معينة سنواجه سؤالا : ما هو الأهم : الطبيعة أو التغذية ؟ ، بمعنى هل للإنسان طبيعة ثابتة ، أم هو قابل للتشكل مثل الشمع الناعم أو الطين ، الذى يتأثر ، أو ربما يخضع خضوعا كاملا لبيئته ؟ . فإذا افترضنا وجود نوع من خامة الطبيعة البشرية ، ما هى خاصيتها الأساسية ؟ هل هى العقل أم اللا عقل ، الروح والإرادة والحب والعدوان والخطيئة والجنس ورغبة الموت - أم الحرية - كما اعتقد فيلسوف عصر النهضة بيكو ديلا ميراندولا ؟ ولو كانت الإجابة هى الحرية ، هل تكون حرية الآلهة « أى القدرة على فعل ما تشاء » . فهل يتوقع أن يصبح الإنسان يوما ما سيدها لروحه ، وسيدها على كل من الطبيعة والتاريخ ؟ .

وتراوحت اجابة الانسان خلال خمسمائة سنة بين التفاؤل والتشاؤم . وعلى الجملة كانت النظرة المسيحية متشائمة فيما يتعلق بالطبيعة البشرية ، وإن كانت متكاملة هى ومكانة الإنسان فى الكون . فبلطه جعلته (ننوس عين) الخليفة . وبعد عصر النهضة ، أفسحت هذه النظرة المسيحية - التى لم تحتجب تماما - شيئا فشيئا المجال أمام (١٥) انثروبولوجية جديدة فسرت الانسان بالرجوع الى المعرفة البشرية والعلم والحضارة أو التاريخ ، بدلا من الرجوع الى الدين أو الميتافيزيقا . والنشائج غامضة تشير البلبلة . ومع هذا فافنا نلمح اتجاهين أساسيين : الأول ... انحدار من العقلانية اليونانية ، وإن كان الى حد كبير نتاجا عابرا للعلم الحديث . وهو شديد النرجسية ، لأنه يعلى من قدر عقل الانسان ، ويدفعه الى الفخر بقوته ، التى ازدادت زيادة كبيرة بفضل الآلات والمعدات التى خلقها الانسان بنفسه . وربما بلغت هذه النظرة « الحديثة » التى لمح اليها فرنسيس بيكون وديكارت ، قممها فى القرن التاسع عشر ، وتحداها تحديا خطيرا اتجاء آخر أبصر الجانب القاتم من الطبيعة البشرية ويمثل قاع الانسان الحديث ولا عقلانيته وخواءه وشعوره بالغرابة . وتدفق فى أدب القرن العشرين كل نتاج انبهار الانسان الحديث بأعماله - فيما يدعى

بالنظرة الواقعية . ووجه أيضا زجموند فرويد لطمات عنيفة الى « نرجسية الانسان » . فلا عجب اذا قال ماكس شيلر ان الانسان قد أصبح « اشكاليا » لنفسه ، مثلما لم يحدث في التاريخ . وتقف هاتان الاجابتان عن السؤال الخاص بالانسان : الأبولوني والديونيسي - كما نسميهما - جنباً الى جنب ، دون توفيق بينهما ، ولعلهما لا يقبلان التوافق .

٤ - وبينما يتركز سؤال الانسان على الفرد ، فان السؤال الخاص بالمجتمع يتركز حول جماعات البشر . ان هذا السؤال أكبر من أى سؤال عن صور الحكومة . فهو يتساءل فى المقام الأول كيف نتصور المجتمع أو الدولة : هل نعتبر المجتمع ساكناً أم دينامياً ؟ . هل نراه لا يتغير أساساً لأنه خاضع لحاضره أو لاتباعه مثلاً أو شكلاً ما من صنع الله أو التقاليد أو القانون الطبيعى أو العقل ، أم نراه متغيراً - وفى الحق يتغير بالضرورة فى كل آن ليواجه ظروفًا جديدة - هل هو أقرب الى الآلة أم الى الكيان العضوى (٤) ، والآلة تصنع ، بينما الكائن العضوى قد نما حتى أصبح كما هو . والآلة نستطيع فكها فى أى وقت أو نغيرها تغييراً جذرياً ، لأنها من صنع هندسة عقلانية ، أما المجتمع العضوى فيحترم التقاليد ، ويسلم بوجود تفاوت أساسى بين البشر (على غرار تفرقتنا بين الأجزاء العضوية الهامة وغير الهامة فى الجسم) ، ويشدد على الحياة الجماعية ، والواجبات التى يدين بها الأفراد لحياة الكل ، فأيهما أكثر حقيقة المجتمع أم الفرد ؟ . وكيف تتصور الحرية ؟ هل تتصور كشيء منحه المجتمع للفرد ، أم تتصور كشيء من « حقه » ويمنحه هذا الحق قدراً حقيقياً من الخصوصية ؟ .

وكادت أوربا تحطم نفسها فى الخلاف حول هذه الاسئلة . ومن خلال غبار الصراع نستطيع أن نفرق بين جملة اتجاهات عامة . فمثلاً أهلت فكرة الدنيوية أو العلمانية منذ وقت مبكر ، مثلما حدث فى حالة فكرة الآلة ، وحلت تدريجياً محل « فكرة المجتمع المسيحى » ، واتخذت فكرة الآلة صورتين رئيسيتين : الأولى - التى قدمها العقلانيون كانت ترمي الى الاستعاضة عن طراز الدولة القديمة بنظام جديد أكثر كمالاً يعتمد على « الفزياء الاجتماعية » بدلا من الماثورات الدينية . والثانية - تنحدر من المذهب التجريبي للوك ، وتؤكد المذهب النفعى والتجريب البراجماتى . وقد تتخذ كل صورة من الصورتين مظهراً ليبرالياً .

(٢) تبعاً لما قاله جون ستيوارت ميل (مقدمة كتاب Representative Government) . ثمة وسيلتان لتصوير المجتمع ومؤسساته السياسية .
انظر تصور Ferdinand Tonnies Gesellschaft Gemeinschaft .
(٣) ويعادلان على وجه التقريب النظريتين « العضوية » و « الآلية » .

أو تسلطيا ، فرديا أو جماعيا . وأدرك القرن التاسع عشر علامة تقسيم المياه لليبرالية الطبقة المتوسطة ، وتركيزها على الحرية السالبة للفرد . وكما تحدث ليبرالية القرن التاسع عشر النظم المطلقة الأقدم ، كذلك تحدثها بدورها جملة أنظمة : القومية والاشتراكية ، بل وليبرالية جديدة تطالب بالحرية الموجبة ، أو بخضوع الفرد لنفس جماعية « عليا » . وفي عهد التصنيع السريع ، وازدياد السكان ، يصبح مطلب الإصلاح الاجتماعي الجذري - للتفرقة بينه وبين التغير السياسي فحسب - مطلباً ملحا .

٥ - وآخر سؤال يخص التاريخ : فأولا - فيما يتعلق بالاتجاهات إلى الماضي : ما هي دلالة الماضي ؟ وهل يتعين على الحاضر أن يركز في فحصه على (الأجزاء ذات الدلالة أو المنزى في هذا الماضي) وكأنه ينظر إلى معلم كبير ، أم أن عليه أن يتحرر منه ، بحثا عن الهوية والحقيقة ؟ على أن سؤال التاريخ يحاول أيضا الاطلاع على المستقبل مثلما يحاول الاطلاع على الماضي والحاضر . وهذا يعني أنه يحاول الاحاطة بالتيار التاريخي برمته ، ويحاول أن يهتدى إلى فهمه ، وهل له أي « معنى » : هل يتحرك التاريخ تجاه أي اتجاه منظور ، أم أنه يتحرك حركة دائرية ، كما اعتقد القدامى ، أو ربما في شكل حلزوني ، أو في خط مستقيم . هل يظهر فيه اذن نوع ما من التصميم ، وهل يخضع لقانون ، وهل يتحرك تجاه هدف ؟ وما هي محركاته الأساسية : القدر أم الإرادة الحرة ؟ إرادة الله أم إرادة الانسان ؟ « فكر العقل أم قوى لا شخصية معينة مثل المذاهب الاقتصادية والتكنولوجية وما أشبه » ؟

وفي العصر الحديث ، تتركز فلسفة التاريخ - وهو الاسم الذي تتخذه هذه الأبحاث - على فكرة التقدم . وهذه الفكرة التي سطعت بقوة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وأدت إلى استبعاد التفسير المسيحي أو اللاهوتي للتاريخ ، التي قدم بيانها الكلاسيكي القديس أغسطين . ورغم أنها دعت أيضا إلى التقدم في خط مستقيم إلا أن فكرة التقدم لم تتجه إلى مدينة الله التي تعد خارج التاريخ ، ولكنها اتجهت إلى مدينة دنيوية خلقها الانسان على الأرض ، ورغم أنها استمرت تحظى بمؤيدين في القرن العشرين إلا أن الايمان الدنيوي قد تزعزع في العصور الحديثة وبخاصة بعد ظهور فكرتين أخريين : أحدهما متفائلة نوعا والآخرى متشائمة . « والتاريخية » هي من نتاج القرن التاسع عشر بصفة أساسية ، ووليدة الولع بالتنوع اللامتناهي للظواهر التاريخية التي لا نهاية لها ، وبوحدانية كل عصر وحضارة من العصور والحضارات المتلاحقة . وهكذا فإنها ركزت على الاختلاف العميق بين التاريخ والفلسفة . فالتاريخ بفضل ما فيه من ثراء وتركيب يقاوم كل تعميم مجرد ، بما في ذلك قانون

التقدم . وفى الوقت الحديث العهد ، حدث اتجاه الى ما هو أبعد من ذلك اذ بدا التاريخ بلا معنى ، بل وفى شكل كابوس . فلقد كشفت لا معقولة الأحداث المعاصرة بكل وضوح عن وهم وجود تقدم تاريخى . وفى أواخر القرن التاسع عشر ، كان فردريش نيتشه يتحدث بالفعل عن مرض الانسان الحديث ، وآراءه المتساهلة عن التاريخ ، وبدأت له نظرية الدورات التاريخية أو « الرجعى الأبدية » فى التاريخ أقرب الى مواءمة الوقائع .

وليس القول بأن هذه الأسئلة الخمسة قد أثرت بقدر متساو فى كل عصور التاريخ موضع نزاع . غير أن الحقيقة ليست كذلك . فقد يتخذ أحد الأسئلة الصدارة ثم يعقبه سؤال آخر ، تبعاً لحالة المعرفة والاحتياجات التى يشعر بها العصر . فمثلاً سؤال الطبيعة قد أحدث اضطراباً غير عادى فى القرن السابع عشر مثلاً أحدث سؤال الانسان اهتماماً مشوشاً فى القرن العشرين . وعقب على المسألة الأخيرة عالم النفس فرانز الكسندر ، ولاحظ أنه فى عصرون الأوجاع الحادة نسبياً والضغط الاجتماعى فإن الذهن يتركز على مركز المتاعب أى على الانسان ذاته (٥) . وفضلاً عن ذلك ، فإن مقدار الاهتمام الذى يحدثه أحد الأسئلة يتحكم فى مكانة أنواع معينة من الدراسة أو البحوث الفكرية . ولاحظ المؤرخ ادوارد جيبون هذه العلاقة المتبادلة فى مقال لمّاح نشره فى شبابه قال فيه « فى أيامنا هذه ، تجلس الفرياء والرياضة على العرش » (وان كان سقوطهما قد لا يكون بعيداً) . أما السياسة والبلاغة فانهما قد سادا فى جمهورية روما كما ساد التاريخ والشعر فى عصر الامبراطور أغسطس ، وسادت الفلسفة المدرسية (السكولانية فى القرن الثالث عشر » (٦) .

ولا يعنى بروز سؤال ما فى عصر معين احتجاب الأسئلة الأخرى . اذ أن الأسئلة الأخرى تواصل سيرها . واذا تعرضت للاستخفاف نسبياً فى وقت ما ، فانها تعود للصدارة فى وقت آخر . ولكن هل يعد السؤال الدينى استثناءً ؟ أنا لا أعتقد ذلك ، وبخاصة وفقاً للتعريف الذى ذكرته . والقرن العشرون يشهد ذلك . فبالرغم من تقدم التيار الدنيوى ، بكل تأكيد ، الا أن القرن العشرين قد شهد أيضاً بزوغ مذاهب لاهوتية نشطة وحية (١٨) جديدة وكذلك ظهور مؤلفات حافلة بالشوق الدينى ، وان لم تكن حافلة بالايان . والسر وراء مواصلة هذه الأسئلة الظهور فى

(٥) Our Age of Unreason — Franz Alexander ١٩٤٢ — ص ٢٥ .

(٦) «Essai sur l'Etude de la — Edward Gibbon ١٧٥٦ —

John Murray ١٨١٤ ص ١٦ ، ١٧ .

وقت واحد هو أن طبيعة الانسان تدفعه الى اثارها ، ولأنها مترابطة كالوشائج .

ولقد زعم الاليزابثيون في عصر الملكة اليزابث أن هناك تناظرا بين ثلاثة نطاقات من العالم : الكون والروح الفردية والدولة السياسية . وما يحدث لأحد هذه النطاقات له ردود فعل على النطاقين الآخرين . فاذا اغتصب قيصر العرش سيحدث « صراع مدني في السماء » ، وكذلك في الدولة ، كما أن قيصر نفسه سيشعر بتأنيب الضمير . والأمر بالمثل بالنسبة للأسئلة الخمسة . فهي مكونات لكل Weltanschauung أى رؤيا جامعة للحياة ، ومن ثم فإنه من المتعذر في الواقع أن نسأل أحد هذه الأسئلة ، دون أن نستنتج أو نستخلص نتائج أخرى عن باقى الأسئلة . فكيف نتساءل عن ماهية المجتمع أو ما ينبغي أن يكون عليه غير أن تتوافر لنا خواطر ، ربما كانت متحيزة أو « غير مدونة » عن الطبيعة البشرية ، والتاريخ ؟ ألا يؤدي عدم الايمان بالله ، أو بأى نوع من الآلهة الى أحداث ردود فعل على فكرتى الطبيعة والانسان وهكذا ؟ . وفى الواقع أن هذا التأثير المتبادل محمل على تاريخ الأفكار . فهذا التناظر ليس مجرد احتمال منطقي ، ولكنه حقيقة تاريخية فعلية . فاذا أثرنا سؤال الطبيعة فى عصر جاليليو (وأجبناه بأساليب مستحدثة متطرفة) فإن هذا سيؤدى الى حدوث كارثة خلال مدة قصيرة من الزمن فى فكرتنا عن الحكومة المقدسة والانسانية واتجاه التاريخ وسيطرة الانسان عليه .

ان هذه هى الأسباب التى دفعتنى الى وصف هذه الأسئلة بأنها دائمة ، رغم تقلبات (الموضحة) . والظاهر أن الفيلسوف المؤرخ الانجليزى روبين جورج كولنجوود الذى فكر كثيرا فى هذه المسائل لا يقر هذا الرأى ، ففي كتاب سيرته الذاتية An Autobiography حدثنا كولنجوود عن عراكه الباكر مع أنصار مذهب « الواقعيين » فى أيامه . اذ اعتقد « الواقعيون » أن المشكلات التى تخص الفلسفة لا تتغير . واعتقدوا أن افلاطون وأرسطو وأبيقور والرواقيين والمدرسين وأنصار ديكارت . الخ ، قد سئلوا من نفس المجموعة ، وأنهم أجابوا عنها اجابات مختلفة (٧) . وشيئا فشيئا ، وبعد أن تأمل كولنجوود نظرية أينشتاين « النسبية » ، انتهى الى النتيجة القائلة ، بأن هذا الفكرة باطلة ، وأن الأسئلة وكذلك الاجابات نسبية لعصرها ، وأنه لا وجود لمشكلات أو أسئلة أبدية ، والاختلاف بين موقفى وموقفه ظاهرى أكثر منه اختلاف حقيقى . فما من بخاطر كولنجوود هو نوع أكثر محدودية من الأسئلة أو التساؤلات ،

(٧) An Autobiography — R. G. Collingwood, ١٩٣٩ - ص ٥٩ .

لمثل الآتى : هل كان افلاطون وتوماس هوبز يتحدثان عن نفس الشيء ، عندما تحدثا عن الدولة ، وأنا أقر أنهما لم يتحدثا عن نفس الشيء ، وأن ما جال بخاطر افلاطون كان « الدولة المدينة » الاغريقية ، أما ما فكر فيه هوبز فكان الدولة المطلقة فى القرن السابع عشر ولكنى اذا اعتمدت فى حكمى على كتابين من كتبه الأخرى (٨) ، سنرى أن كولينجود كان سيقرب بكل تأكيد أن المشكلة الأرحب للمجتمع ، (كما عرف فيما سبق) ومشكلة الانسان قد كانت أبدية عند كل من افلاطون وهوبز ، وهكذا . فمن حقيقة بزوغ بعض الأسئلة ، على نحو متواصل ، وإلى حد ما ، فإنها تكون متأينة ، فأننى أستنتج أن هناك عنصرا من الثبات وسط التغير التاريخى .

(٨) The Idea of Nature - وذكرت فى المخطوطة ف ٢ ، وكذلك
فى كتاب The Idea of History ١٩٤٦ ، وفيها ناقش كولينجود عدة اجابات
فى سلسلة تاريخية لنفس السؤال .

من الكينونة الى الصيرورة

ولكن فى النهاية أصبح « التغير » ملكا ، كما قال هيراقليطس ،
أو على أى حال قد أصبح ملكا فى فكر أوربا الحديثة والغرب . أن هذا
هو الموضوع الأساسى الذى سيعرض فى هذه الصفحات ، أى القول بأن
« الصيرورة » قد حلت محل الكينونة كمقولة أساسية فى الفكر الأوروبى
بين عهدى فرانسيس بيكون وهنرى برجسون (وحتى عصرنا الحالى) .
وسجل ارنست رينان هذه الحركة الهيرقليطية فى كلمات كتبت منذ أكثر
من مائة عام عندما قال :

ان الخطوة الكبيرة الجديدة التى اتخذت فى النقل الحديث هى « احلال
مقولة الصيرورة محل مقولة الكينونة ، وحلول النسبى محل المطلق والحركة
محل السكون » (١) .

« والكينونة » ، كما يجب أن يكون واضحا لاتدل هنا على مجرد
الاجابات الجديدة المتغيرة على أسئلة دائمة قد يسلم بها . ولا تدل أيضا
حتى على الثورات الكبرى فى الأفكار ، انها تشير بدلا من ذلك الى أسلوب
فى التفكير الذى يتأمل كل شئ : الطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ
والله ذاته . sub species temporis ، لا كاشياء تتغير فحسب ،
ولكنها تتطور دون توقف الى أشياء جديدة ومختلفة . فهى لا تعتقد فى
وجود ثوابت ومطابقات وأفكار « أبدية » . ومن الناحية التاريخية ، فإن
« ماهيتها » كما لاحظ جون ديوى فى أعقاب تأثير الداروينية على الفلسفة
تعتمد على تحول فى الاهتمام من الشابت الى المتغير .

«... والمعاني التي سادت فلسفة الطبيعة والمعرفة لدى ألفى سنة، أي التصورات التي أصبحت من المقومات المألوفة للعقل، قد استندت على الزعم بتفوق الثابت والنهائي. أنها قد استندت على النظر إلى التغير والأصل كعلامات للنقص، والابتعاد عن الحقيقة. وعندما وضع كتاب (أصل الأنواع) يديه على السفينة المقدسة للثبات المطلق، وعندما نظر إلى الصور التي اعتبرت كأنماط للثبات والكمال، كأشياء تظهر ثم تختفي، فإن هذا الكتاب قد أقدم أسلوباً في التفكير كان من المتوقع في نهاية المطاف أن يحدث تحولاً في منطق المعرفة وفي تناول الأخلاق والسياسة والدين بالتبعية» (٢).

إن هذا الاحساس بالضرورة في صميمه ما أصبحنا نعنيه بالحدائث أو «بالعقل الحديث». إن هذا الاحساس لم يبدأ بداروين، كما يعرف ديوي جيداً. إن بذوره ترتد إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر، في التصورات التي استثارها كشاف ما وراء البحار والعلم الجديد *Scienza nuova* لعالم جديد دائم الاتساع من المعرفة. ومع هذا فقد ظل هناك الكثير من «الكينونة» في الفكر الغربي حتى في القرن الثامن عشر، وبعده، كما سنرى. فحتى الإصلاح الديني الذي اندفع في كل الجهات خلال عصر الثورات فإنه كثيراً ما وضع مسلمات لصورة جديدة من الكينونة زعم أنها أكثر كمالات المسلمات القديمة. ولكن على عهد رينان تحول المد، وبدأ العالم الذي سبق أن ظهر بمظهر العالم الثابت نوعاً - على أقل تقدير من ناحية غاياته القصوى وإطاراته الأبدية - بدأ الآن يظهر بمظهر العالم الدينامي الذي لا يتوقف عن الحركة. قال توماس هنري هكسلي:

«أهم صفة للكون هي عدم ثباته». وكان هكسلي لسان حال جيل كامل في هذا الموضوع. والآن لقد أخصبت النظرة التاريخية التطورية، كما نستطيع أن نسميها كل فرع من فروع الفكر تقريباً، بما في ذلك اللاهوت والأخلاق والفلسفة الاجتماعية. وبلغت ذروتها في نظرة نسبية متطرفة تجرأت على الهجوم حتى على الحصون الداخلية للنفس، كما حدث في فلسفة هنري برجسون. ورغم أن برجسون قد خلط بين الكينونة والضرورة بطريقته الخاصة، إلا أنه يعد أفضل نموذج لفيلسوف الضرورة.

«بداية لقد اكتشفت أنني أنتقل من حالة إلى حالة. هذا يعني أنني

The Influence of Darwin on Philosophy. — John Dewey. (٢)

١٩١٠ ص ٢١ ص ٢.

أتغير بلا توقف ، غير أن هذا القول لا يكفي ، فالتغير أكثر جذرية مما نميل الى الافتراض ، لأننى عندما أتحدث عن كل حالة من حالاتى فإنها تبدو كأنها كتلة ثابتة ، وأنها تمثل كلا منفصلا . . . والحقيقة أننا نتغير بلا توقف ، وهذه الحالة ذاتها ما هى الا تغير أيضا » (٣) .

ينبغي أن تقارن صورة اللا ثبات عند برجسون بتأكيد شهير لفيلسوف فرنسى عن النفس : « أنا أفكر . » إذن فأنا موجود ، رغم أن رينيه ديكارت قد بشر أيضا بثورة فى الفكر ، فانه كان يعرف أنه موجود فى كل الأزمنة ، أى كجوه مفكر ، وكان الى جانب ذلك يتأمل كونا ثابتا مضمونا من الله (وإن كان هذا الكون لم يتصف بالتقليدية فى كل نواحيه) ، أما برجسون فقد أدرك أولا الديمومة أو التغير الذى لا يتوقف داخل الكون ، بل وداخل نفسه أيضا .

ان هذا الاتجاه الكامل من الكينونة الى الصيرورة ، والذى ازدادت سرعته فى القرنين التاسع عشر والعشرين لا يستطيع تصويره بغير الهزات الكبيرة فى العصور الحديثة كالثورة الفرنسية والثورة الصناعية والثورة التكنولوجية فى الناحيتين الآلية والكهربائية ، التى أحدثت تراخيا فى النسيج الاجتماعى التقليدى لأوروبا القديمة . فقد زادت من سرعة خطى الحياة ، وقذفت الحواس بمؤثرات ومنبهات جديدة لا حصر لها . ومع هذا فإنها مدينة أيضا لثورة أبكر بدأت فى العقل ، انها الثورة العلمية لجاليليو ونيوتن وبلا شك ، والتى أحدثت نوعا خاصا من الكينونة . فبلقد علمت الناس التفكير اعتمادا على قوانين ثابتة ، والاعتماد على نماذج آلية كاملة . غير أنها قد رعت أيضا نمطا من العقل حطم الأصنام التقليدية ، بما فى ذلك صنم العقل نفسه . فلقد أصر العقل العلمى الدائم القلق والتبرم ، والذى لا يعرف القناعة بالحقائق الحاضرة ، على إخضاع فروضه لاعادة النظر المستمرة ، وعلى تغييرها (الفروض) اذا اقتضت الضرورة على ضوء أى دليل جديد .

وقد بدا واضحا أن « الصيرورة » تصور ناسف قادر على تحطيم العوالم ، وان كانت لا تسمح فى صورتها الحديثة الأكثر تقدما حتى بإنشاء عوالم . وتبعاً لهذه الخاصة ، فقد كان لها آثار سيكولوجية متنوعة . وهذه مسألة يسهل تحليلها . ومن المستطاع أن تكون - وقد كانت كذلك فى نظر الكثيرين - فكرة باهرة يسرت للأرواح الحرة - كما قال نيتشه - أن تبهر بسفنها فى « بحار مفتوحة » . وبدت فكرة العيش فى عالم

لا يتوقف عن التغير لآخرين مثيرة للأسى ، وكان هيراقليطس يسمى لأسباب مفهومة بالفيلسوف الباكي . ولقد بكى لأنه اعتقد أن النار رمز التغير هي الأساس النهائي للكون ، وما يولد النار هو موت شيء آخر . هنا نصادف نمطين من « العقل الحديث » ، أحدهما يستثيره التغير وتملاه الدهشة والتوقعات والنبؤات وتدفعه الى التنقيب عنها . والآخر يشعر بالاعياء لأنه مرغم (٣) ، على استمرار التكيف معها ، ويشير حيرته الافتقار الكامل للاستقرار واليقين .

فما هو تأثير كل ذلك على الحضارة ؟ ساعود للكلام عن هذا السؤال في فصل من الفصول الختامية . ويكفي القول هنا أنه من الصعب أن نرى كيف تستطيع الحضارة العيش طويلا اعتمادا على الصيرورة وحدها . فالحضارة تتطلب بكل تأكيد مزاجا سليما من الصيرورة والكينونة . والصيرورة تضمن لا مجرد استمرار التقدم ، ولكنها تساعد على استحداث أشكال جديدة من المخلوقات . أما الكينونة ، فانها تزود الحضارة بالاتصال والاتجاه . ولكن كيف نعثر على الكينونة ثانية ، على أقل تقدير بأى معنى من المعانى المقبولة على نطاق واسع في عصر الصيرورة . ان هذا لغز محير . وهذه هي المشكلة العظمى للقرن العشرين .

الجزء الثاني

القرن السابع عشر

- الكينونة فوق الصيرورة
- طبيعة جديدة
- الايمان والعقل
- عظمة الانسان ، وتعاسته
- الله الشافي
- القدامى والمحدثون

الكينونة فوق الصيرورة

لم تثبت محاولات تصنيف فكر القرن السابع عشر نجاحها كثيرا . وهذا لا يدهشنا ، لأن القرن السابع عشر كان عصر المتباينات الكبرى ، بل والاستقطابات . فلقد انقسمت أوروبا الى معسكرين ثابتين للكاتوليكية والبروتستانتية ، كاسبانيا الغارقة في الغيبيات ، والجمهورية الهولندية الشديدة الالتصاق بالأرض ، وفرنسا «الكلاسيكية» وإيطاليا «الباروكية» ، وألمانيا الممزقة المشتته ، بعد أن وجهت لها حرب الثلاثين عاما لطمة عنيفة ، وفرنسا على عهد البوربون ، التي نجحت في بحثها عن الوحدة والقانون والنظام ، والتجريبية الانجليزية ، والعقلانية في أوروبا . ولاداعي لذكر المشاحنات الأبدية بين الطوائف الدينية والفلسفية والسياسية في كل بلد ، وفي عقول كثير من الأفراد ، والتوتر بين العلم والخرافة .

هل هو عصر بوجهين ! انه عصر كثير الشبه بالهيدرا . وعلى أية حال ، انه ليس الميدان الواعد لتجميع فنون متعددة ، حتى عند موفق مقتدر مثل الفيلسوف لايبنتز .

ومع هذا فقد كانت هناك أمثلة للوحدويات . ومن الحق أن ثمة مبررات لتسمية القرن السابع عشر أول قرن حديث يدخل في العصر الحديث ، الذي لم يسلك طريقه بعد في بعض نواح . والأسس التي يعتمد عليها في وصف القرن السابع عشر بالحدأة بعضها سيكلوجي ، يعني أنه خلال هذه السنوات ، بدأ المثقفون في أعداد كبيرة يتصورون أنفسهم بوعي كمحدثين يختلفون عن القدامى (١) ، أو حتى عندما لم يستخدموا بالفعل المصطلح « حديث » ، فإنهم كانوا يتصورون أنفسهم يفعلون شيئا جديدا .

(١) استعمل الكاتب كلمة Moderns بمعنى فريق المحدثين ، كما استعمل كلمة Ancients بمعنى فريق القداماء . وقد راعينا في الترجمة ذلك للترقية بين الكلمتين في استعمالهما العادي ، واستعمالهما كمصطلحين .

من الناحية التاريخية ، ومن ثم فانهم يستهلون عصرا جديدا من الفكر .
كذلك ، والأهم ، مع ذلك ، بغض النظر عن كيف فهمت حين ذاك ، الا أنه
قد بدأت تظهر ما يجب أن نسميه بالنظرة « الحديثة » للتفرقة بينها
وبين ما نسميه على سبيل المثال بالنظرة الوسيطة ، أو القديمة . وبهذه
المناسبة ، كانت هذه النظرة الحديثة هي الطريقة التي نظر بها فولتير
الى قرن لويس الرابع عشر . وعنى فولتير بهذا - ومن ناحية الفكر على
أقل تقدير - القرن السابع عشر في جملته ، وأوربا ، وكذلك فرنسا .
وفي الفصول التي استهلّت فكرة أصيلة عن العلوم والفنون في عصر
لويس الرابع عشر ، خص فولتير بالتعقيب منجزات « المحدثين » ، الذين
أحرزوا تفوقا نابها ، وبخاصة في الفلسفة ، رغم ملاقوا من معارضة .

وجرت العادة على الاعتقاد بأن الأنسب هو بدء الحديث عن الفكر
الأوربي الحديث بعد النهضة وعصر الإصلاح الديني ، غير ان
الهيومانيين (الانسيين) في عصر النهضة والبروتستانت لم يعتقدوا في
الأغلب أنهم محدثون الا من ناحية معارضتهم للقرون الوسطى . وكان
الاثنان في صميمهما من الأصوليين ، الذين يسعون لاعادة احياء نماذج
بدائية أو قديمة من الفكر والحضارة من الاغريق أو روما أو من الكنيسة
المسيحية الباكرة ، ومنافستها . هذا لا يعنى أن ننكر أن الرينسانس
عندما تركزت على نوع جديد من الهيومانية ، وأن البروتستانتية عندما
تحدثت العقائد والسلطات التقليدية ، كانتا حركتين قويتين للفكر ، أو
ننكر أنه كانت لهما آثار هامة أثرت على الأساليب الجديدة للفكر . ومع
هذا فمن الناحية السيكلوجية ، فلقد جنحت هاتان الحركتان الى النظر
للماضى لاستلهامه والاسترشاد به . وهذا لا ينطبق على المحدثين في
القرن السابع عشر ، الذين نظروا الى المستقبل أكثر من نظرهم الى الحاضر .
وأجمل سير فرنسيس بيكون - وهو من نتاج عصر النهضة والبروتستانتية ،
وكذلك من نتاج الثورة العلمية - هذا النوع الجديد من الحداثة ، كما
كان نموذجا له .

وليس من شك في أن خصائص هذا القرن وهذا العصر تطرح بعض
المشكلات . أولها - مشكلة « سمانتكية » نستطيع أن نعرضها عرضا
سريعا ، لأن كلمة حديث تحتاج الى تعريف وتحديد . فهي قد تعنى مجرد
معاصر أو حاضر . وفي هذه الحالة ، سيكون هناك محدثون في كل جيل .
ومن ناحية أخرى ، فقد يدل المصطلح على اتجاهات وأفكار ذات نوع خاص :
ولا يخفى أننا استعملنا كلمة حديث بهذا المعنى الأخير ، وبطريقة أقل

جيدة . وحتى لو كان ذلك كذلك ، فإن مفهوم الكلمة يتغير أحيانا تغيرا جذريا فى العصور المختلفة للتاريخ . ففىما بعد سنصادف أنواعا أخرى من الحدائة كالحدائة الرومانتكية مثلا ، وحدائة القرن العشرين ، وهما تتعارضان مع الحدائة التى ظهرت فى القرن السابع عشر . ويكفى القول بأن كلمة « حديث » هنا تشير الى هذا النمط الأخير « للمحدثين » الذين نوه عنهم فولتير فى كتاباته . وعلى النظرة الحديثة للعالم التى ساعدت على تأكيده ، والتى تحدث فى نهاية المطاف قوة سائدة فى الحضارة الأوربية .

وفى تلك الأيام الباكسة ، كان لكلمة حديث رنين مثير للجدل ، وكانت شديدة الارتباط بتصورات وقحة جديدة للتاريخ والمعرفة . وتعتبر الأبيات الاستهلالية لقصيدة شارل بيرو Perrault أيضا عن روح هذه الحركة ، وهى عن عصر لويس الأكبر (١٦٨٧) :

كانت العصور القديمة الجميلة دائما موضع تبجيل

غير أنى لم أعتقد أبدا أنها جديدة بالاعجاب

فأنا أنظر الى القدامى دون أن أركع تحت أقدامهم (٢) .

وكما يقول بيرو يستطيع المرء أن يقارن قرن لويس الرابع عشر (العالم الحديث) بقرن الامبراطور أغسطس دون أن تسمى هذه المقارنة الى لويس . وكتب أحد المعاصرين « أيها المحدثون تشجعوا . فنوقفكم هو المميز . أما ما هو هذا الموقف ، وما تضمنه ، فيجىء الكلام عنه فى السياق .

وثمة مشكلة أخرى ، أخطر نوعا ، اذ كان « المحدثون » وفقا لتعريفهم يمثلون الأقلية فى القرن السابع عشر . ومع هذا فقد كان عددهم لا بأس به ، وفى ازدياد مستمر . وعلى نهاية القرن السابع عشر ، فانهم أحرزوا انتصارات ملحوظة على سبيل المثال فى الاكاديمية الفرنسية ذاتها التى انتخبت سنة ١٦٩١ للعضوية الأديب الفرنسى فونتنيل ، الذى يعد الكوكب اللامع عند المحدثين العصاميين ، رغم اعتراض صفوة أدباء فرنسا . وإبان حكم لويس الرابع عشر ، يقول فولتير أيضا « رأينا توطد جمهورية أدبية Une republique litteraire فى أوربا ، تشكلت دون أن يحس بها أحد رغم الحروب والصراعات الدينية » . وانصبت اشارة فولتير أساسا

La Belle antiquité fut toujours vénérable — Mais je ne crus (٢)
jamais qu'elle fut adorable — Je vois les anciens sans piler les genoux

على «المحدثين» أو الفرتيوزو كما كانوا يسمون أحيانا ، ولنسميهم بالعربية « الجهابذة » ، أى أولئك المذنبين كانوا يناصرون « الفلسفة الجديدة » فى كل مكان وأى صورة ، وكذلك على أولئك الذين ناصروا انتطورات الجديدة فى الأدب والفن - وبخاصة فى فرنسا - بل وفى الأخلاقيات . وتضمن هؤلاء رواد العلم والفلسفة فى العصر وكذلك كثير من الهواة والمحدثين . وهذه ظاهرة لها دلالتها . ويقول الأسقف سبرات « ان كل الناس على اختلاف نحلهم قد سمح لهم بالالتحاق بالجمعية الملكية الجديدة فى انجلترا ، من نبلاء ورجال أعمال ، ورجال دين ، وفلاسفة أيضا (٣) ، وعلى الرغم من أن الجمعية قد ضمت عددا كبيرا من الأعضاء بحكم الوظيفة ، الا أن العدد الأكبر كان من « الجنتلمان » الأحرار غير المقيدين بأى رأى رسمى . وشهد سبرات أيضا فى هذا الكتاب وهو أول تاريخ للجمعية الملكية (١٦٦٧) بالحماس المتصاعد للعلوم التجريبية فى القرن السابع عشر فى انجلترا . واحتج النقاد لعدم وجود عدد كاف من أصحاب المزاج الفلسفى ملء الجمعية ، ورد سبرات على ذلك بقوله ان المشكوك فى أمرهم لن يكون لهم أثر قوى ، بالرغم من العصر الذى نعيشه » . « فى الوقت الحالى ، عبقرية التجريب مشتتة الى أبعد حد حتى أنه حتى فى هذا البلد (انجلترا) لو أننا أنشأنا جمعية أو جمعيتين أخرتين من هذا القبيل ، فأننا لن نشعر بأزمة كفايات للاضطلاع بمهامها . . ان كل الأماكن والمواضع مشغولة ومتحمسة الآن لهذا العمل » (٤) . وفى فرنسا ، لم تعكس كل من الأكاديمية الأدبية - السابق ذكرها آنفا - أو الأكاديمية العلمية academie des Sciences مثل هذه القاعدة الاجتماعية العريضة كتلك الموجودة فى انجلترا - لأن العضوية كانت قاصرة على المحترفين الذين يعينون بمرسوم ملكى . ومن ناحية ، فلقد عرفنا بوجود جمهور مختلط من المستمعين المتحمسين فى المناظرات العامة التى كانت تدور حول الديكارتية فى الأقاليم ، وعن عروض علمية ومحاضرات تحضرها شتى أنواع الناس ، وفى باريس ذاتها ، رأينا المجلات الجماهيرية الجديدة ، والكثير من شباب الكتاب ، بل ومن النساء غالبا ، فى صف « المحدثين » وكان آل بيرو أفضل نماذج لهذه الحركة المحدث الجديدة . فهم أربعة أخوة . كل منهم متميز فى ناحية أو أكثر من العمل

(٣) تبين حقيقة هذه الواقعة من السجل الأصيل للجمعية الملكية . فمن بين الأعضاء المائة لأول جمعية انجليزية ، تسمى بالجمعية العلمية ، كانت الأغلبية من الوجهاء أو محترفى العلم .

(٤) The History of The Royal Society — Thomas Sprat

- الجزء الأول - القسمان السابع والثامن .

الفكرى ، أو له مكانة بارزة فى الحياة العامة • وكان ثلاثة من الاخوة الأربعة مهتمين بالعلوم ، وينتمون الى الحزب الحديث (٥) • ولا نرمى هنا الى المغالاة ، فى الإشارة بما صادفه هذا الحزب من اقبال أو وحدة فى القرن السابع عشر فى أوربا ، وجل ما نهدف اليه هو الإشارة الى أنه لم يكن يزداد عددا فحسب ، ولكنه كان يجتذب الاهتمام العام ، ويمثل وخزة هامة فى فكر القرن السابع عشر •

فهل كانت هذه الوخزة مساوية «لثورة» ، كما قال فولتير ؟ ان هذا الرأى يمثل مشكلة ، فلا أحد يشك أن القرن السابع عشر قد شاهد تغيرات هامة فى طريقة تفكير الكثيرين فى العالم ، ولكن الى أى حد كانت هذه التغيرات ترمى الى هدف بعيد ؟ هل استطاعوا زعزعة الأسس مثلما فعلت الثورة المسيحية فى عهد أبكر ، أو كما يفعل بكل تأكيد القرن العشرون الآن ، وأطلق عليه ما تشاء من أسماء ؟ أم أنهم كانوا أكثر اعتدالا نوعا ، بالمقارنة على سبيل المثال بالوعى الجديد الذى بزغ فى عصر النهضة (الرئيسانس) ، وان كان لم يحدث زعزعة فى الفروض التقليدية عند أى عدد من الناس يستحق الاحصاء ؟ • والموقف الآن هو كالاتى : حقا كانت هناك ثورة ، ولكنها لم تكن باللغة الأثر ، كما يوحى أحيانا • وتمشيا مع المصطلحات الواردة فى هذا الكتاب ، فاننا سنقول ان الصيرورة لم تنتزع الكينونة من عرشها فى القرن السابع عشر ، كما لم تتحداها تحديا خطيرا أو جادا ، كمقولة من المقولات الأساسية • للفكر ، وان اتخذت الكينونة صورة مختلفة ملحوظة • وبعبارة أخرى ، فالى جانب المستحدثات ، بقيت بعض المتواصلات الهامة ، ودعك من الكلام عن أثر السلفية ، حتى فى فكر « المحدثين » أنفسهم •

ومع هذا فان الثورة ليست موضع شك ، والقول بوجود ثورة لن يبدو مفاجئا ، بالنظر الى الضغوط القوية المستحدثة التى أثرت على بناء الفكر ، وتلاحمه فى القرن السابع عشر ، وجاءت الضغوط من جملة اتجاهات : من تفجر الأفكار العلمية فى عصر جاليليو ونيوتن • ومن عصر النهضة ، التى قامت ضمن أشياء أخرى ، بإعادة احياء معرفة الشكاك القدامى ، ومن عصر الاصلاح الدينى (البروتستانتى) الذى تحدى

(٥) كان كلود بيرو Perrault يتميز بصفات عديدة ، ومن بينها أنه كان أحد المهندسين الذين اشتركوا فى انشاء البهو الشهير للأعمدة فى قصر اللوفر (المتحف الآن) ، وكان مهتما بالتشريع وعلم وظائف الأعضاء • أما بيير بيرو فكان من رجال المال ، وترجم تاسونى ، واهتم بشرح الكثير من الأفكار عن المعرفة الحديثة والقديمة • وفيما بعد ، قام أخوه شارل بتقديمها الى الاكاديمية الفرنسية •

السلطات التقليدية ، كما فعل العلم ، وانما بأسلوب آخر . وجاءت الضغوط من عالم الحياة العملية ، أى من الحروب الدينية والثورة الصناعية والتوسع وراء البحار الذى جعل الأوروبيين يواجهون حضارات أجنبية . ولم يكن أمام الفلسفة خيار سوى الاستجابة واستيعاب أفضل ما هو ميسور من الأفكار الجديدة ، والمعلومات الجديدة ، والحقائق الجديدة . وقال انجليزى سنة ١٦٦٣ : « انه عصر تجيء فيه انفسه ، على نحو شبيه بقدم فصل الربيع . وهذا راى . فانا أرى ضرورة الخلاص من كل القمامة القديمة ، وضرورة هدم الأبنية المتصدعة ، وأن يتحقق ذلك فى صورة فيضان جارف (٦) » . وبعبارة أخرى ، من هذا الوسط ، كان من المحتوم ، أن تنبعث اجابات حديثة على الأسئلة الدائمة ، كما حدث ترتيب جديد لمراتب هذه الأسئلة من حيث الاهمية . فأصبح سؤال « الطبيعة » محوريا ، كما يشهد انشغال الفلاسفة بها ، ومن قدرتها على جلفنة الفكر أو شحنه بالكهرباء فى كل الأسئلة الأخرى ، واتبعت « الطبيعة » نظرة جديدة مختلفة اختلافا جذريا فى أعقاب ثورات متلاحقة : الثورة الكوبرنيقية والجاليلية والديكارتية والنيوتينية . ان هذه الثورات وتعد الى حد كبير من خلق الروح الهندسية esprit geometrique — قد أثارت بدورها مشكلات عن الطبيعة البشرية ، وان كانت فى الوقت نفسه قد أثارت احساس الانسان بقدرته لا على قراءة الطبيعة والسيطرة عليها فحسب ، وانما على تنظيم المجتمع تبعا لمخطط أكثر عقلانية ، بل وربما أيضا قدرة الانسان على تشكيل التاريخ وفقا لأغراضه . وفى الوقت نفسه ، استمرت الأسئلة الدينية تثير الاهتمام والخلاف ، وشغلت فكرة الله مكانة هامة فى كل المذاهب الفلسفية الجديدة تقريبا ، ومع هذا فقد حدث تحول فى فكرة الله فى هذه المذاهب . فبعد أن كان اللاهوت ملكا على العلوم ، فقد قدرته على السيطرة على الفكر : الفكر فى الله ، وفى الطبيعة ، والانسان على السواء .

وعلىنا أن نذكر أن أبعد المظاهر تطرفا فى ثورة القرن السابع عشر — كما تبدو الآن — هى النظرة الجديدة للمعرفة التى استحدثتها . وهذه النظرة — وهى حديثة فى صميمها ولبها ، قد سبق أن سلم بها لعهد طويل . انها نظرة دينامية تعتمد على الانتقال من الغايات النظرية الصرفة الى الغايات النفعية والعملية . وكما هو معروف ، لقد دعا سير فرنسيس بيكون الى الربط بين الفكر والنظر والعمل ، وكان دائم التحدث عن

Experimental Philosophy — Henry Power

(٦)

أعادت Johnson Reprint Corporation بنىويورك طبع هذا الكتاب ١٩٦٦ وهى الطبعة
المزودة ١٩٦٤ — من ١٩٢

المعرفة ، « التي تأخذ بيد الانسان » وكذلك « التي تساعد على توسيع حدود امبراطورية الانسان ، بحيث يكون من أثرها أن تصبح كل الأشياء ممكنة ، وبالمثل فإن رينيه ديكارت الذي كان أقرب شيها بشغالات النحل عند بيكون ، المنهمكة في صنع العسل ، منه بالعنكبوت الذي ينسج من أجل النسج نسيجاً من الفكر البحث . على أن ديكارت كذلك ، أراد المعرفة القادرة على أن تكون عظيمة النفع لهذه الحياة : « فبدلاً من الفلسفة النظرية التي تدرس الآن في المدارس » كما كتب في أول مقال عن المنهج ١٦٣٨ ، « نستطيع أن نعثر على فلسفة عملية » فإذا عرفنا كيف تعمل الطبيعة ، يكون في وسعنا « أن نجعل أنفسنا سادة وملاكاً للطبيعة » . ان هذا المنظور النفعي مختلف عن المنظور التقليدي . اذ كانت نظرة أرسطو وأغسطين للمعرفة تؤكد المعرفة أو الحكمة لذاتها (٧) . ومع هذا فإن هذه النظرة الجديدة كانت نتاجاً لمجتمع المدن الذي ازداد اهتمامه بالتجارة ، وكان مهتماً بالأعمال ، ولم تكن مجرد نفور من المدرسية الأكاديمية الجذباء التي بدت الآن عقيمة جذباء . وقال الأسقف سبرات : « ان الجمعية الملكية تطالب بفلسفة لنفع المدن ، وليس للتقاعد بعد المدرسة » (٨) . وكان من بين مشروعاتها كتابة تاريخ للتجارة ، نادى به بيكون . ومن الأمثلة الأخرى لهذا التحول في الاهتمام المناظرة (وهي نوع جديد من المشاحنات) في أواخر القرن السابع عشر في فرنسا ، حول الحياة النظرية ، كما يعرفها القسس بوجه خاص . وكان الرأي العام قد بدأ ينهض ويطالب القسس بتفصيل الناحية العملية على التأمل النظري ، وأن يوجهوا نظرهم الى الغايات العملية مثل دراسة « العلم » ، وأن يكونوا أقل انعزالاً عن العالم ، وأكثر نفعاً للمجتمع (٩) .

وكثيراً ما شدد بيكون على تقدم « التعليم » ، وحث الجميع عليه بما في ذلك ملك انجلترا . وهذه العبارة . . وهي من المفضلات عند فرتيوزي (جهابذة) القرن السابع عشر ، قد ضربت على الوتر الحساس للدينامية

(٧) انظر فيما يتعلق بهذا الموضوع للفصل الممتاز الذي كتبه John Herman Randall عن « المعرفة كقوة » في كتاب The Career of Philosophy نيويورك ١٩٦٢ الجزء الاول .

(٨) Royal Society - Sprat - انظر ملحوظة ف ٤ - الجزء الاول - القسم الثامن .

(٩) انظر في هذا الموضوع جوستاف لانسون ، L'Esprit Philosophique dans la littérature Française من ١٧٤٨ - ١٧٦٥ في مجلة Revue de Cours et Conférence باريس ١٩٠٧ - ١٩٠٨ ص ٧٢٣ - ٧٢٤ .

فى تصور المعرفة ، فبعد أن استشهد بىكون بصور الرحلات الى العالم الجديد (١٠) ، عبر عن أمله فى اتساع المعرفة بحيث تتجاوز كثيرا أى شىء اكتشفه القدماء أو المدرسيون ، اعتمادا على منهج فاسد • وهدف بىكون - كما قال - أن يكون مثل كولبس « أى يكتشف عالما جديدا » ، وأن يبحر مخترقا أروقة أعمدة هرقل ، رمز العالم القديم ، مبحرا فى المحيط الأطلسى ، لكى يكتشف جديدا • والآخرون قادرون على تحقيق شىء مشابه لو أنهم تخلوا عن التوقير غير المناسب للمقدم ، وعن « الوثوق فى اناس تنسب اليهم العظمة » فى الفلسفة ، وأن يتبعوا الأورجانوم الجديد ، أو الأسلوب الاستقرائى الجديد فى الفكر ، ان هذه الدينامية ، وهذا الاحساس بأن العلم يتألف من تراكم المعارف ، لم تكن مقصورة بأى حال على البيكونيين أو التجريبيين • ولكن كان لهم فضل التعبير عن هذا الأسلوب فى التفكير على نحو قوى وحيوى • ويرجع ذلك بغير شك الى أنهم كانوا على وعى بما يتحقق بين يوم وآخر من جمع صبور للحقائق الجديدة التى كذبت الأفكار القديمة • ويقول هنرى باور فى كتابه Experimental Philosophy (١٦٦٣) : « كم نحن مدينون للحضارة الجديدة ، عندما اكتشفنا الميكروسكوب الذى وعد بالكشف عن عالم بأسره من المنمنمات ، التى ما زالت حتى الآن خفية عن العين • ومن يدرى الى أى حد ستصل مثل هذه الصناعة ؟ » لأن طريق الفن ليس له حدود • ومنذا الذى يستطيع أن يقول (لا مزيد) أمام محاولاته ؟ وشابه باور بىكون لأنه اعتقد أن المحاولة الفكرية بطولية ، وأثنى على « الأرواح الطبيعية الطموحة التى أزاحت كل قمامة الماضى ، ومقاومات الأهواء ، لكى تفسح الطريق أمام القرائح الوثابة ، وبذلك تحلق فى آفاقها المنشودة » (١٠) • لقد توافر لباور وأقرانه بكل وضوح احساس حاد بالحركة للأمام أى « بالضرورة » فى العلم •

يكفى هذا عن الثورة • وبقي أن نذكر شيئا عن « البواقى » و « المتواصلات » وتعد متساوية فى الأهمية ، لفهم فكر القرن السابع عشر •

(١٠) لقد استحوذت الرحلات على خيال الفنانين • ورسم المصور الفلنكى بان فان كيسيل لوحة تمثل أمريكا بين ١٦٦٤ - ١٦٦٦ • وقد ضمناها هذا الكتاب (لوحة غ - ٢) • وهى نموذج تصويرى رائع لما ستعنيه الرحلات عند الكثرين من الأوربيين فى القرن السابع عشر • ورغم ما فيها من ابتعاد عن الدقة فى التفاصيل ، وخط بين « الهندين » إلا أن هذه اللوحات قد مجدت فى صورة مرئية تقدم الثقافة والمعارف الجديدة فى الجغرافيا والنبات والحياة الحيوانية ، وكذلك الانسان الذى يحيا فى مستوى الطبيعة •

(١١) Experimental Philosophy — Henry Power.

(النظر ملحوظة « التمهيد وص ١٩٠ - ١٩٢ • وكان باور طبيبا ريفيا وعضوا فى الجمعية الملكية • وكتاب فلسفة التجارب هو أول كتاب انجليزى يكتب عن الميكروسكوب •

ولا أعنى بالبواقى ذلك النوع ، من المصادقات أو الخزعبلات التى ظهرت على سبيل المثال - فى الهوس بالسحر فى ألمانيا إبان حرب الثلاثين عاما، أو الاعتقاد المتشنج بالشر حتى عند مفكر تقدمى مثل توماس هوبز ، وإنما أعنى أيضا شيئا أكثر تميزا تزداد حدة درايتنا به عندما ننظر الى الفن المعاصر أو العمارة المعاصرة . تأمل مثلا « تيماء » Vanitas فى لوحات القرن السابع عشر ، والتى ظهرت قوية لا فى اسبانيا وحدها ، فى الحركة المناهضة للبروتستانتية ، كما يتوقع ، بل وظهرت أيضا فى هولاندة حيث لم تفلح لوحات الطبيعة الصامتة المستحدثة ، والتى تمجد الحواس فى ازاحتها جانبا (اللوحتان ٣ ، ٤) . انظر أيضا الى الممثلات العديدة للانتشار الدينى كما ظهرت عند بعض أعظم فناني هذه الحقبة . وهى أيضا لم تظهر عند الاسبان من أمثال خوان ثورباران ، ولكنها ظهرت أيضا عند برنينى ورسام الشخصيات (البورتريه) فيليب دى شامبين Champaigne فلوحاته الأخيرة الرائعة (لوحة ٥) تصور

راهبتين من دير يانسينى فى بوررويال ينتظران فى شوق المعجزة التى ستشفى الأخت كاترين ، ابنة الرسام ، من عرجها . هل الحياة حلم ؟ ان هذا هو الموضوع الذى تكرر ظهوره فى كل من الفن والأدب وموضوعات التمثيليات الدينية والديوية عند كالديرون دى لباركا . واذا استشهدنا بفقرة طويلة مما قاله بليز باسكال فى خواطره سنراه يقول : أليست الحياة ذاتها حلما ، ومنه تتغذى أحلام أخرى لانستيقظ منها الا عند الموت ؟ » فاذا كانت موجة المد قد زحفت بسرعة نحو « النفعية » على الأرض فى الفكر الفلسفى ، الا أنه قد بقيت رغم ذلك رواسب عنيدة من التعلق بالعالم الآخر استطاعت استثارة فن عظيم ، وليس من شك فى أن هذا الاتجاه الأخير قد وهن قرابة نهاية القرن . ومن ناحية أخرى ، فان الإعجاب بالعمارة الكلاسيكية - وان لم يصحبه إعجاب مماثل بالعلم الكلاسيكى - قد نما وقوى ، وبخاصة فى فرنسا وإنجلترا . ويبين عند كلود بيرو فى الجهة الشرقية للرواق فى اللوفر (١٢) ، وكذلك فى الولج بطراز بالاد فى الأبنية العامة والخاصة التأثير الباقي للذوق الكلاسيكى الموروث عن عصر النهضة .

غير أن أبعد المتباينات تأثيرا وأهمية هو غلبة استمرار الميل الى التفكير فى العالم بلغة الكينونة ، أو كما قال بول هازار « الثببات فى مقابل الصيرورة أو الحركة » . فلم تستطع حتى ثورة بالقدرد الذى وصفناه زعزعة هذا الميل الذى غرسه قرون طويلة من الفكر . ومع هذا فان العادة

(١٢) يعتقد الآن أن آخرين ، من بينهم ليفو Leveau - وهو من مهندسى غرساي - قد اشتركوا فى إنشاء رواق الأعمدة ، الذى بدأ إنشاؤه سنة ١٦٦٥ .

لا تفسر تفسيراً كافياً رسوخه وقوته في القرن السابع عشر . فهي تعكس أيضاً رغبة شديدة للتغلب على الفوضى السائدة في عالم الفكر ، وأيضاً في الحياة العملية . ولقد سبق أن لاحظنا حدوث أزمة فكرية في بداية القرن السابع عشر . إنها أزمة بدت لبعض سبب اتجاه الجميع إلى الشك في الكون الكبير والكون الصغير ، أي في عالم السياسة والمعرفة ذاتها . وكانت الاستجابة للأزمة في صورة فلسفية جديدة ، إلى جانب فلسفة قادرة في الوقت نفسه على تحقيق الاستعادة والمصالحة ، إذا أمكن الحصول على مبادئ دائمة وكلية جديدة ، إذا اقتضت الضرورة ، يستطيع الناس الاتكاء والاتفاق عليها ، بعد قرن ، أي قرن حركة الإصلاح ، الذي حدث فيه نقاش ديني وفلسفي مثير . إن هذه الحاجة لقهر الشك والعلو على الخلاف تفسر الكثير من فكر القرن السابع عشر ، أي البحث عن حقيقة موضوعية تعلو على اليقينيّات الذاتية ، والرجوع إلى « العقل » لا بغرض الشك فحسب ، وإنما لإعادة لم شمل العالم ثانية ، ومحاولة وضع قواعد وقوانين لكل شيء ابتداءً من الطبيعة إلى المجتمع والفن .

ومثلت « الكلاسيكية الجديدة » والعقلانية هذه الاتجاهات . والواقع أنه في هذه الناحية الواحدة ، أي في قبولهما المتبادل لنظام ثابت لا يتغير ، كان هناك تماثل ملحوظ بينهما ، وبطبيعة الحال ، كانت الكلاسيكية أكثر محافظة في روحها . وأجمل نيقولاس بوالو الفيصل الأعظم للذوق الأدبي في عهد لويس الرابع عشر ، المذهب الكلاسيكي في قصيدته التعليمية .
l'art poétique — didactic (١٦٧٤) . كتب بوالو يقول :
« دعوا الكاتب يسترشد بالعقل وبالمفاهيمية good sense (وقد تنأثرت كلمتها mot d'ordre في كل صفحة من صفحات كتاب بوالو على وجه التقريب) . فينبغي أن يتجنب الكاتب بأي ثمن « النزوة » « والمبالغة » اللتين عرضهما كتاب فرنسيون من أمثال فرانسوا ديون ورونسار ، وأن يتعلموا القواعد الصحيحة règles de devoir التي طرحها في أول الأمر القدامى . وعلى الكاتب أن يدرس القدامى ، وبخاصة أمثال هوراس وفرجيل لهذا السبب بالذات ، لأنهما أول من أدرك ما هو عام وأبدى ، وهذا ما يفرق بينهما وبين ما لا يزيد عن العرض في الطبيعة البشرية ، ولأنهما عبّرا عن نفسيهما على نحو لم يتفوق عليه أحد حتى الآن من حيث الوضوح والجمال (١٣) .

(١٣) رغم أن بوالو كان زعيماً للفريق القدامى ، إلا أنه تنازل قرابة نهاية حياته وشهد بتفوق المحدثين في بعض أنواع الأدب ، والفن وكذلك في العلم . وفي كتابه المنظوم شعراً Lettre à Perrault (١٧٠١) اتخذ بوالو موقفاً قال فيه إن قرن لويس الرابع عشر أعظم من أي قرن بمفرده ، ولكنه لا يعادل كل القرون مجتمعة .

وهناك نيقولا آخر هو الرسام بوسان - الذى أثنى عليه بوالو - شارك أيضا فى هذه المشاعر . وكتب بوسان لصديق (١٦٤٢) يقول : ان ميولى تدفعنى الى البحث عن الأشياء البديعة التنظيم والمبتعدة عن الاضطراب والفوضى والى عشقها . وفى لوحات المشاهد الطبيعية عنده ، وبخاصة التى رسمها فى منتصف حياته الفنية ، حاول هذا الرسام الذى يعد أكثر الرسامين الفرنسيين كلاسيكية وثقافة ، على حد قول كينث كلارك (١٤) أن يضيف على الطبيعة « طابع النظام والثبات » فلا وجود لأى حركة فى لوحة جناز فوشيون Phocion (١٦٤٠) : لوحة رقم (٦) . فلقد «هندس» الطبيعة وكشف عن وجود توازن متوافق بين المكونات الأفقية والرأسية . ولكى يحدث التأثير الأخير ، قدم فى فن العمارة المنقول أساسا من التصميمات القديمة معبدا وما شابه ذلك . وكان يرمى بلا شك الى العلو بالاحساس بالمشالية واللازمية .

وكان عالم رينيه ديكارت أفضل نموذج للعقلانى ، مختلفا عن عالمى بوالو وبوسان فى جوانب هامة . اذ كان ديكارت محدثا لا يحترم المذاهب القديمة للفلسفة ، من أرسطية ومدرسية (سكولائية) . فلقد كان من أنصار علم جاليليو . الا أنه قد طالب بالنظام والوضوح لكى يحارب الشك البيرونى العائد للحياة . وانتهى به الأمر الى العثور على « قواعد » ومبادئ » (وهما عنوانا كتابين من أهم كتبه) تتحكم فى كل من التفكير والكون على التعاقب . ويصح القول بأن ديكارت ، وكل أفراد عائلة العقلانيين فى الفلسفة ، التى ينتهى اليها ، قد خلقوا كونا كلاسيكيا « مسائرا للعصر » : متوافق وعقلانى وهندسى يستطاع تفسيره بلغة الماهية الأبدية والجوهر الأبدى . وتشاجر الفلاسفة العقلانيون حول عدد الجواهر وطبيعتها . وهل هناك على سبيل المثال جوهران كما قال ديكارت ، أم أن هناك جوهر واحد (سبينوزة) ولكن لم يشك أحد منهم فى وجود نوع من النظام الأساسى تخضع له كل الظواهر الكونية والسيكلوجية والاجتماعية . وهكذا تكون الكلاسيكية ، - مثل العقلانية - أو على الأقل عند الفلاسفة العقلانيين فى القرن السابع عشر - قد ناصرت فكرة وجود نسق « لازمانى » من الأشياء أو غير الخاضعة لزمان .

وليست هذه اللازمانية timelessness واضحة بقدر كبير فى

(١٤) Landscape into Art, Kenneth Clark ١٩٦١ - ص ٦٦
والخطاب المشار اليه كتبه بوسان الى مدام شانتييلو - واستشهد به هنرى بير Peyre
فى كتابه La Classicisme Français طبعة La Maison Française نيو يورك
١٩٤٢ ص ١٦٢ .

المذهب التجريبي ، أو التيار الفلسفي الآخر في القرن السابع عشر أو الباروك المقابل للكلاسيكية . اذ كان الباروك يعجب بالانحناءات والتوتر والحركة والمؤثرات القائمة على تضخيم المكان أو الفضاء أو الدينامية في عبارة أخرى - كما نرى في كنائس برنيني وبوروميني في روما .

وكما رأينا . لقد اتصفت التجريبية وحليفها العلم التجريبي بالمثل بالدينامية ، على أقل تقدير في تصورها للمعرفة . غير أنه لما كانت التجريبية قد تمسكت بالفروض الجامدة وبالفروض التي لن تقبل التصحيح مستقبلا ، فهل تستطيع التجريبية الادعاء بوجود معرفة كاملة أو يقينية في أي موضوع . على أن تجريبية القرن السابع عشر لم تكن بأي حال غير مخضبة بالعقلانية . ومع الاعتراف بأن ميتافيزيقا جون لوك كانت أكثر تواضعا من ميتافيزيقا ديكارت . إلا أن لوك قد آمن أيضا بوجود جواهر - أي بأجسام معينة في المكان . وعلى سبيل المثال ، لقد اعترف بفكرة العلية وبالله ذاته ، وهما ليسا من الموضوعات التي تصلح للتجربة المباشرة . ويجب أن نذكر أيضا أن فن الباروك ، رغم تفجيره في مؤثراته المرئية ، وتحديه للقواعد الكلاسيكية ، إلا أننا رغم كل ذلك نصادفه عادة في خدمة الكنيسة الرومانية ومبادئها . وكان برنيني ، وربما كان أعظم فنان في أوروبا من الاتقياء الصادقين . ويبين ذلك في اعادته لخلق كنيسة القديس بطرس في روما (الفاتيكان) وكذلك في ممارسته للشعائر الروحانية للويولا .

ليس من شك في أن الحركات الجديدة في الفكر - بما في ذلك التجريبية الجديدة (وبخاصة عندما فسرها فيلسوف اسمى مثل توماس هوبز) - قد أزعجت الكثيرين إبان القرن السابع عشر . ومع هذا ، وكما تبين من الأدلة السابق ذكرها ، فإن الايمان بوجود عالم جوهري وراء المظاهر ، والايمان بكون ثابت ، قد ظل راسخا ، رغم تخفيه وراء أقنعة مختلفة كالديكارتية والنيوتينية . وبوجه عام ، فلقد استمرت اللكيثونة

(١٥) بطبيعة الحال ، يمثل هذان المصطلحان « الكلاسيكي » و « الباروكي » انماطا مثالية . ومن الناحية العملية ، كثيرا ما اشتعلت صلتى الكلاسيكي والباروكي معا عند نفس المؤلف ، أو نفس العقلية . وكما لاحظ Pierre Clarac في كتاب L'Age Classique - باريس ١٩٦٩ الجزء الثاني ص ٦٩ : « لن نستطيع العثور على كاتب واحد أو شخص واحد نستطيع أن نحدد هويته بحيث نقول أن الذوق العام كان كلاسيكيا صرفا أو باروكيا خالصا . فمثلا كان لويس الرابع عشر يتذوق الكلاسيكيات والباروكيات على السواء ، لو قصدنا بمعنى « باروك » ليس مجرد المغالاة ، إنما الحركة والتغير . ويشهد بذلك ما نلاحظه في العجالات التي لا تتوقف والزخارف والحليات في فرساي ، وبخاصة تضخيم المنظور كما هو الحال في حدائق لينوتر

السيادة على الصيرورة كافتراض أساسى فى الفكر الأوربى ، ويكشف أى فحص لإجابات القرن السابع عشر على الأسئلة الدائمة عن هذه الحقيقة .

وفى الختام ، ثمة كلمة لا بد أن يقال عن الزعامة فى جمهورية الأدب أو كونهولت التعلم ، (كما سماها لوك) من ناحية كل من الأمم والمؤسسات .

وفىما يتعلق بمسألة الزعامة القومية فإن الرد على ذلك يتوقف على أى طرف نختار التركيز عليه . هل نركز على الجوانب الثورية فى فكر القرن السابع عشر ، أم على الجوانب المحافظة فيه . وناصر الاسقف سبرات وفولتير الطرف الأول لأسباب بيئة . ومع هذا فقد كتب التاريخ على نحو رحيب ملحوظ ، وبخاصة فولتير . وإذا تجاوزنا عن ناحية التعصب عندهما ، فإننا نستطيع الاستفادة من مطالعتنا لهما فثمة توافق ملفت بينهما فى شىء واحد ، وهو قولهما أن إنجلترا تسرع الخطى فى المجال الثقافى أو الفكرى . ونحن نتوقع قيام سبرات ، كوطنى انجليزى ، بالزهو لأن إنجلترا قد اتخذت الصدارة فى « الجامعة الفلسفية » على سائر بلدان أوربا . غير أن سبرات وهو أوربى طيب ، كثيرا ما تحدث عن نفوق الأوربيين بوجه عام على الهمج ، أو « على الأجزاء غير المتعلمة من العالم الحاضر » ، وكان يعنى بهذا ، الترك والمسلمين ، والشعوب البدائية وراء البحار ، وارتكنت حجته فى الثناء على الانجليز - وهى تقبل المناقشة - وإن لم تبعد كثيرا عن الصواب . على أن الانجليز قد تقدموا شوطا بعيدا فى العلم التجريبي . ولقد فعلوا ذلك ليس اعتمادا على « العبقرية الطبيعية » فحسب ، ولكن لأنهم كانوا يقيمون فى عزلة فى جزيرة وسط المحيط . وبنوا امبراطورية وراء البحار ، يتوقع الحصول منها على كل أنواع الكشوف (١٦) . أما فواتير فقد كتب بعد عدة أجيال ومن ثم فانه قد استفاد - من استبصاراته للماضى ، واتفق فى رأى مع سبرات (١٧) ، وكان على استعداد لتسمية القرن السابع عشر « بعصر الانجليز » Le siècle de Anglais قرن لويس الرابع عشر أيضا . فلقد كشف الانجليز عن تفوقهم على باقى الشعوب فى « الفلسفة » ، بوجه خاص . ويقصد فولتير بالفلسفة خليطا من الفلسفة

(١٦) Royal Society — Sprat (انظر ملحوظة ٤) الجزء الثانى الأقسام :

١٠ ، ١٣ ، ٢٠ .

(١٧) ان نظرية فولتير العلوية الى أوربا فى القرن السابع عشر ، يمكن العثور عليها فى الفصول الثلاثين (وتحدث فيها فولتير عن العلوم) . وفى الفصول من ٣٢ : ٣٤ (الفنون الجميلة) فى كتاب عصر لويس الرابع عشر (١٧) .

والعلم . وكانت هذه هي الوسيلة التي خطرت ببال الناس حين ذاك ، ولعله قد قصد نيوتن ولوك ، ومن علماء الطبيعة روبرت بويل وادموند هالي وكذلك فرنسيس بيكون . ولكن من ناحية المنجزات الفكرية أو الثقافية في جملتها ، فان فولتير قد أعطى قصب السبق للفرنسيين . فآخيرا قد أصبحت فرنسا النجم القطبي لأوربا من الناحيتين الفكرية والسياسية على السواء . ولربما كانت متخلفة تخلصا طفيفا عن انجلترا في العلوم . ولكن في كل شيء آخر « كالبلاغة واللغة والأدب والفنون كان الفرنسيون هم واضعي شرائع أوربا » ، ولكن تحامل فولتير على ديكارت « الذي يحتقر التجربة » ، وبنى مذهبه في الهواء ، قد أرغم فولتير على عدم الاعتراف بتفوق فرنسا الجديد في الفلسفة . وصور فولتير ايطاليا ، التي كانت سيدة أوربا على عصر النهضة « بأنها في حالة انحدار » . وما زال الايطاليون يعرضون منجزات محترمة في العلم ، ولكنها تعتمد الى حد كبير على القوة الدافعة التي منحها جاليليو وتورشيللي . أما في ناحية الفنون ، فرغم أن ايطاليا قد حافظت على جانب من مجدها التليد ، إلا أنه لم يظهر فيه نظائر محدثة لتاسو ورافايل « والظاهر ان انجابها لهم مرة واحدة فيه الكفاية » ، وراى فولتير في ايطاليا مطية للقسس ، وترتب على ذلك حرمانها من حرية الفكر دعامة أى فلسفة عظيمة ، ولم يدرك فولتير - كما يبدو - أهمية ايطاليا المستمرة ، لا كمجرد متحف للآثار والتحف ، بل كمولد لأفكار جديدة في الفن . وذكر فولتير اسم برنيني (على الماشى) ، ولم يذكر كارافيجو على الإطلاق . ومع هذا فقد كان فولتير محقا من ناحية أساسية . فباستثناء الفن ، فان ايطاليا قد تخلت عن عرشها الثقافي ، وأصبحت في مكانة أدنى من كل من فرنسا وانجلترا .

هناك نقص خطير في هذا المسح الأول للعقل الأوربي ، لأنه استخف بالهولانديين . غير أنه لفترة ما ، كانت قصيرة للغاية ، احتلت الجمهورية الهولندية مكانة فريدة وعظيمة الأهمية في الحياة الثقافية الأوربية . ومن المثير ان نقارن الهولانديين بالاسبان ، الذين يمثلون قمة خصومهم أثناء كفاحهم البطولى للاستقلال ، وحصلوا بعده مباشرة على الاستقلال بحكم الواقع de Facto ١٦٠٩ ، فكلاهما كان يمر « بعصر ذهبي » من الحضارة . ومع هذا فقد كان الهولنديون يمثلون المستقبل (بالمعنى السابق وصفه للثورة الثقافية) أما الاسبان فيمثلون الماضى . واكتشفت أسبانيا بطلة الحركة المناهضة للبروتستانتية منذ عهد فيليب الثانى « الهند الالهية » ، كما سماها أحد زعمائها الروحيين ، وكذلك جزر الهند الغربية . واستطاعت أسبانيا اخراج واحدة من المدارس الكبرى في التصوير « الملوكى » فى أوربا ، كما أنتجت دراما عظيمة قلدت

فى شتى الانحاء ، الا أنها أهملت العلوم الى حد كبير . وعلى الرغم من أن سلطة الكنيسة قد ضعفت أثناء حكم فيليب الرابع ، الا أن الجانب الأكبر من الجهد الثقافى والحضارى لأسبانيا استمر مستندا على الكنيسة والأديرة . ويشهد بذلك ازدهار الصوفية وانجازات فناني مثل ثورباران افضل نموذج لرسامى الرهبان والكهنة وخوان مارتينيث مونثانيث المثل الذى أبدع تماثيل للمفتونين والقديسين أثناء تأديتهم لشعائر الصلاة . ومن ناحية أخرى ، دخل الهولنديون عهدا من الواقعية (التى لم تكن بالضرورة لا دينية) التى عكست حضارة بورجوازية جديدة . وتعد مراعاة الظواهر الدنيوية مفتاح الحضارة الهولندية المستحدثة لا فى التصوير وحده - وهو معروف جيدا - ولكن فى العلوم والتشريح والفلك والآلات البصرية الميكروسكوبية والبصريات والتكنولوجيا التى تفوق فيها الهولنديون . وأصبحت هولاندة أيضا مأوى للمفكرين فى القرن السابع عشر ، واجتذبت أمثال ديكارت وبيربيل Bayle وجون لوك ، وهو ما يعزى الى حريتها الفكرية نسبيا ، واحتملت الفيلسوف سبينوزا . وعلى الرغم من أن فولتير قدم أعجب بكل تأكيد بحضارة أمستردام بوجه عام ، واختار عدة علماء هولنديين ، وأشاد بهم اشادة خاصة ، الا أنه كان أقرب الى اجحاف المنجزات الهولندية ، ولعل هذا يرجع الى أنه عندما انتهى من تأليف كتابه ، كانت هولاندة قد تراجعت الى قوة من الدرجة الثانية ، فحجبتها الأمة العظيمة La grande nation (فرنسا) ، واتجهت هولاندة بالفعل الى محاكاة الحضارة الفرنسية (١٨) ، ولم يعر فولتير انتباها كبيرا لألمانيا والألمان ، وان كان قد استند فى هذه الحالة الى مبرر قوى . فمن أثر حرب الثلاثين عاما ، كانت ألمانيا لا تصلح للمقارنة فلسفيا بفرنسا وانجلترا ، ولم تخرج من ألمانيا أية تيارات من الفكر ذات تأثير الا فيما بعد ، أى فى عهد متأخر . ويعتد لايبنتز استثناء ، وبعد أن أسف فولتير لميتافيزيقية لايبنتز ، وصفه بأنه « أكبر علامة عالمى فى أوربا » . اذ كان مبرزا فى الرياضيات والقانون والشعر اللاتينى وكذلك فى الفلسفة .

وفى ألمانيا تدهورت الجامعات كمراكز للنشاط الفكرى . وحدث هذا ، وانما بدرجة أقل ، فى مواضع أخرى ، باستثناء الجمهورية الهولندية،

(١٨) من جهة أخرى ، تحدث فولتير فى كتابه *Essai sur les mœurs et l'esprit* وهو كتاب ذو أبعاد أرحب - مما تتميز به الهولنديون من حسن تدبير وبساطة ، واثنى على تسامحهم الدينى . ولكنه فى الفصل الثامن والسعين لم يعن بانجازهم الفكرى .

وربما انجلترا (١٩) ، ونحن نذكر هجوم بيكون الشديد على « الكليات في أوروبا » ، ووصفها بالنقص في الفلسفة الحديثة والعلمية ، وأنها بحاجة للإصلاح (٢٠) . وكانت هذه شكوى عامة رددتها المصلحون التربويون خلال القرن كله ، ورغم ما فيها من مبالغة ، إلا أنها كانت صحيحة في جوهرها . ونهضت الفلسفة « الحديثة » خارج الدوائر الأكاديمية إلى حد كبير . ومن بين العلماء المرموقين ، كان بعضهم من أساتذة الجامعة (كجاليليو في بيزا وبادوا ، ونيوتن في كيمبردج) . أما الأغلبية فلم يكونوا كذلك . وشجعت جامعة لايدن التي أنشئت ١١٧٥ لتخليد ذكرى الانتصار العظيم على الأسبان ، دراسة التشريح والفلك وعلم النبات وكذلك اللغات الشرقية . ومن جهة أخرى فإن علماء هولاندة مثل هيوجين Huygens وليوفنهوك Leeuwenhoek وسوامردام Swammerdam لم يقوموا بالتدريس في أي جامعة أخرى .

كان لا مفر من أن يؤدي الاتجاه المحافظ (أو التدهور الإيجابي - كما كان الحال في ألمانيا) للجامعات إلى ظهور مراكز مكملة أو بديلة للتعليم والبحث الفكري . إذ كان القرن السابع عشر قرن الأكاديميات . ومن بينها Ritterakadiemien في ألمانيا والأكاديميات المنتشرة في انجلترا التي كانت تعلم الموضوعات « الحديثة » . والأكاديمية الفرنسية هي أفضل المعروفة من عدد من الأكاديميات الأدبية ، وبوجه خاص الجمعيات العلمية الجديدة . وكما حدث للجامعات في القرون الوسطى ، انشئت هذا الأكاديميات والجمعيات في كل بلد ، باستثناء هولاندة ، وهذا يدعو للدهشة . وانشأت فرنسا أربع أكاديميات اقليمية هامة في بلوا Blois ومونبلييه وتولوز وكان ، إلى جانب أكاديمية العلوم الشهيرة في باريس التي اعترف بها الملك رسميا ١٦٦٦ (لوحة ٧ مستنسخة من لوحة لهنري تيسيلان وتصور الملك لويس الرابع عشر وهو يزور « الأكاديمية » محاطا بالعلماء ويصحبه وزيره كولبير في اليسار) . وعلى الرغم من أن هذه الأكاديميات لم تتركس للعلوم الطبيعية وحدها ، إلا أن دفعتها الأساسية لهذه المؤسسات كانت أساسا في هذا الاتجاه ، ولقد سبق أن لاحظنا كيف كان أعضاء الأكاديمية والجمعيات يختارون

(١٩) على الرغم من أن الجامعات الانجليزية قد عانت من الكثير من الهرج مائل نظائرها في القارة الأوروبية ، إلا أنها تمتعت دائما بميزة وجود نظام تعليمي قادر على رعاية الدراسات الحديثة حتى عندما كانت المحاضرات العامة توغم على اتباع أنماط تقليدية صارمة . انظر في هذه النقطة إلى كتاب Oxford and Cambridge in Transition تأليف Curtis (١٥٥٨ - ١٦٤٢) .

(٢٠) In the Advancement of Learning (١٦٠٥) الكتاب الثاني .

من عناصر غير متجانسة . اذ كان العلماء يختلطون بالهواة من الطبقتين العليا والوسطى ، بل وبلغت رسالة المؤسسات الى جمهور أكبر بعد نشر المجلات الثقافية مثل Journal des savants لاكاديمية باريس، التي تضمنت أخبارا عن الأدب بالإضافة الى العلم . أما مجلة Philosophical Transactions للجمعية الملكية البريطانية فكانت أكثر تخصصا . ويتبين من نوع المعرفة التي كانت تعرض في هذه المؤسسات الجديدة بلوغ ما سماه بعض المعاصرين بالعصر الحديث . أما كيف اقترنت هذه المعرفة بالمعرفة التقليدية لكي تنتج اجابات جديدة على الأسئلة القديمة فسيكون موضوع الفصول التالية :

طبيعة جديدة

قال فرنسيس بيكون في كتابه « الأورجانوم الجديد » (١٦٢٠) :
تستحق الفلسفة الطبيعية « وصفها بالأم الكبرى للعلوم » أو جسذع
شجرة المعرفة الذى تستمد منه الفروع الأخرى القوت والغذاء والقدرة
على النمو . ومع هذا فخلال القرون الخمسة والعشرين من تاريخ
الحضارة ، ربما لا يستطاع اطلاق صفة الحضارة على أكثر من ستة
قرون - كما يعتقد بيكون - « اتسمت بالخصوبة فى العلم ، أو كانت
ملاءمة لازدهاره » . فبعد أن بدأ اليونانيون بداية واعدة فى عهد
طاليس ، اتجهوا الى دراسة الأخلاق والسياسة ، وبذلك أبعدوا عقول
البشر عن الفلسفة الطبيعية . وقام الرومان بالمثل ، تمشياً مع
احتياجات امبراطوريتهم العظيمة ، وفى الحقبة الثالثة ، من تاريخ
أوروبا الغربية التى بدأت بتقبل المسيحية ، وهبت أعظم العبقريات
نفسها للاهوت ، الذى كان يحقق أكبر ثواب . وكان « عالم القرون
الوسطى غير موفق من ناحية أى حصاد علمى وفير » . وإبان هذه
الحقبة ، وحتى القرن السابع عشر ، انحطت الفلسفة الطبيعية ، وأصبحت
خادمة ، تلبي مطالب علوم أقل مكانة ، أو أنواع أخرى من التعلم .
ومع هذا فيبدو القرن الجديد على استعداد أفضل لنشر هذا النبات
وازدهاره . وكتب بيكون ١٦٠٣ « وكأنه كان من المقدر أن يلتقى كشف
العالم بفضل الملاحة والتجارة مع ما تبع ذلك من كشف للمعرفة فى
زمان أو عصر واحد » (١) .

والواقع أن بيكون قد جعل الفلسفة الطبيعية الملكة الجديدة

(١) سير فرنسيس بيكون Novum Organum — Francis Bacon الكتاب
الاول Aphorisms (٧٨ - ٨٠) Valerius (١٦٠٣) - فى مجموعة أعمال
فرنسيس بيكون - جمعها James Spedding ١٨٦٣ - الجزء السادس ص ٣٢ .

للعلم أو أمها . وعندما أعاد تصنيف المعرفة ، كما أجملها في كتاب تقدم التعلم The Advancement of Learning (١٦٠٥) وكتاب De Augmentis Scientiarum (١٦٢٣) جاءت الفلسفة الطبيعية في المركز ، أي أسمى مكانة من التاريخ والشعر (ولكنها ليست أسمى مكانة من اللاهوت الموحى به) فهي التي تغذى العلوم الأخرى ، بما في ذلك الفلسفة الأخلاقية والسياسية ، ودراسة الطبيعة البشرية ذاتها . وبوجه عام ، فإن الفلسفة الطبيعية - كما فهمها سيكون - كانت تشير إلى « المملكة البشرية للمعرفة » ، و المعرفة التي يستطيع الإنسان اكتسابها عن طريق الحواس ، وأحيانا للعلم بوجه عام ، باعتباره مختلفا عن العلوم الجزئية ، أي بوصفه فلسفة أولى تتألف من مبادئ يشترك فيها علما أو ثلاثة . ويلزم التنويه بوجه خاص إلى أن الفلسفة الطبيعية تتخذ « الطبيعة » موضوعا لها ، ومن ثم فإنها تكون أساسا معنية بالفزياء والميكانيكا (وكذلك بالميتافيزيقا ، وإن كانت الميتافيزيقا في نظر سيكون - كما يجب أن نلاحظ - لا تعنى أكثر من الفزياء بعد تعميمها . وتتناول أكثر قوانين الطبيعة عمومية) . وباختصار ، فإن سيكون قد سار على نهج فلاسفة الطبيعة في عصر النهضة ، فأعاد مسألة الطبيعة مرة أخرى إلى الصدارة . فما هي الطبيعة ؟ قبل بزوغ هذا القرن ، كان السؤال العريق الذي أثاره حول بروز مكانتها مستشار ملك إنجلترا ، قد شغل بال كبار العقول أصحاب المقام الأسمى من علماء محترفين وفلاسفة ، وشغل كذلك لفيفا من الهواة والشعراء والساخرين ورجال الكنيسة والبلاط والوجهاء ، بل والسيدات . فمنذ عهد الفلاسفة الأيونيين ، لم تثر الطبيعة مثل هذا الاهتمام الذي استغرق العقول كافة ، أو أثارت مثل هذا الجدل . ولعلها قد اقتربت من أن تكون سؤال العصر ، وبخاصة ، إذا أدركنا أنه على الإجابة عن هذا السؤال تتعلق إجابات أخرى لأسئلة أخرى تخص الإنسان ، وعالمه ، بل والله ذاته .

من هذا البحث البالغ الاندفاع ، انبعثت صورة جديدة للطبيعة ولاحظ الشاعر والكاتب الدرامي جون درايدن (١٦٦٨) : « أليس واضحا أنه خلال المائة عام الأخيرة (عندما كانت الفلسفة الطبيعية الشغل الشاغل لكل جهازة المسيحية) قد كادت تتكشف لنا طبيعة جديدة (٢) » . وكانت هذه « الطبيعة الجديدة » التي لم تكن قد

(٢) An Essay on Dramatic Poetry — John Dryden (١٦٦٨) ضمن

Essays جمع W.P. Ker اكسفورد ١٩٢٦ (ص ٣٦ - ٣٧) .

اكتملت بعد كل تفاصيلها - اذ كان نيوتن لم يظهر بعد - نتاجا مشتركا للعلم والفلسفة لجمعية علماء فلك وعلماء فزياء متعاقبين من كوبرنيك الى جاليليو ، وفلاسفة مهتمين بنفس الموضوع من ديكارت الى اسبينوزا . وكذلك تضمنت القائمة نابليطانيين جدد مثل جواردانو برونو . وسميت هذه النظرية بالتبعية بالنظرية الآلية ، أو بزيادة في التعبير التقني فانها قد سميت بالنظرية الحركية Corpuscular - Kinetic للطبيعة ، وحلت محل النظرية اليونانية المسيحية - وان لم يحدث ذلك بأى حال فجاءة - التى سادت الفكر ، واعتمد عليها كفروض سابقة فى الفن والأدب ، من القرون الوسطى حتى القرن ١٧ .

وكان الاتجاه الأساسى لهذا « النسق العالمى » الجديد - كما سماه ، جاليليو هو قراءة كل أو جل معانى الطبيعة الروحية والانسانية واستمرت فكرة الطبيعة كصورة ، ولكنها صورت الآن ليس ككائن حي وانما كآلة أو ماكينة أو ساعة ، وبذلك ظهر التشبيه الشهير للكون كساعة ، والذي أسر الخيال الأوربي المائتى عام التالية ، وكما قال عالم الكيمياء والفيلسوف روبرت بويل : ان الطبيعة ليست بالصورة الفجة التى تصورها المشاءون والأرسطيون ، أى كدمى ، تستمد حركتها من تحريك محرك الخيوط وسلوكها ، وعلى العكس فان الطبيعة :

« أشبه بساعة نادرة كتلك الموضوعة فى ستراسبورج حيث صنع كل شئ بمهارة . وعندما تشغل (الماكينة) تحدث حركة تعقبها كل الحركات المتوافقة مع تصميم المخترع . ولا تحتاج حركات التماثيل الصغيرة التى تحدث للتنبيه الى الزمن - كما هو الحال فى الدمى - الى قيام فرد ما بعملية التحريك ، ولكن الساعة تؤدي دورها المرسوم بفضل تصميمها العام والمبدئى الذى صمم للآلة برمتها » (٣) .

ويقول بويل فى موضع آخر : « يستطاع فهم الظواهر الطبيعية من ناحية خصائصها الآلية ، أى بمعرفة التأثيرات الآلية الخاصة بالمادة دون رجوع الى ما يقال عن نفور الطبيعة من الفراغ أو الصور الجوهرية ، أو أى كائنات لاجثمانية أخرى » (٤) . ولقد عبرت هذه الأسطر على

(٣) Works - Robert Boyle (١٧٧٢) الجزء الخامس ص ١٦٣ .

ولقد تم انشاء ساعة الحائط الشهيرة فى ستراسبورج التى شاهدها بويل - كما يحتمل - ١٥٧٤ وخطط تصميمها أحد العلماء الرياضيين فى ستراسبورج .

(٤) نفس المصدر - الجزء الثالث ص ٦٠٨ - ٦٠٩ .

أفضل وجه عن رفض الفيلسوف الطبيعي في القرن السابع عشر للغائية - أو على أقل تقدير - كما طبقت على أفعال الطبيعة التي حدثت في أعقاب الخليقة الأولى . فنحن نرى الآن بويل يتحدث بقدر أقل عن الأرواح والعقول التي تحرك الأجسام تجاه غايات معينة ، من كلامه عن الحركة « الطبيعية » للأجسام « والقوى » التي تؤثر فيها أما باللمس أو عن بعد . ويعد القانون الحديث للقصور الذاتي ، كما وضعه سنير ايزاك نيوتن في أول قانون للحركة مثالا كلاسيكيا للميكانيكيات الحديثة المتعارضة مع التصورات الغائية الموروثة للطبيعة :

« ان كل جسم عندما يكون في حالة سكون ، أو في حالة مطردة يستمر في السير في خط مستقيم الا اذا أرغم بفعل قوة ما على تغيير وضعه » . وهكذا تغير معنى العلية تغيرا كاملا . فلم تعد حركة التماثيل الصغيرة « في الساعة في حاجة الى علل ، أي الى جوهر فكري ، أو محرك مبني فيها ، أو الى محرك لا يتحرك - كما في مذهب أرسطو - أكمل منها . وأصبحت المعلولات الآن في درجة مساوية للعلل ، فكلها ترد الى حركة الأجسام في الزمان والمكان .

ولما كان بويل ليس رياضيا لذا أخفق في التعرف على التكوين الرياضي للطبيعة الجديدة . الا أن هذه الظاهرة كانت أهم ملامحها . قال جاليليو : في كتاب The Assayer ١٦٢٣ ، وينظر اليه على أنه دستوره العلمي .

« الطبيعة مكتوبة في هذا الكتاب الكبير ، أعني الكون . وهي أمامنا على الدوام ، نستطيع أن نحملق فيها ، ولكن الكتاب لن يفهم الا اذا عرف المرء كيف يفهم لغة الكتاب ، ويقرأ الحروف التي كتب بها . فهو مكتوب بلغة الرياضة ، وحروفه هي المثلثات والدوائر ، وغيرها من الأشكال الهندسية ، وبغيرها لن يستطيع بشر فهم كلمة واحدة من هذا الكتاب . فبغيرها سنتخبط في متاهات الظلمة (٥) » .

وراء هذا الملاحظة هناك قرن من الزمان حافل بالكشوف الرياضية الفذة كاعادة اكتشاف الرياضيات الاغريقية في عصر النهضة ، وبخاصة أرشميدس من سيراكوزة الذي درسه جاليليو ، ومحاولات فناني عصر النهضة في عالم المنظور ، وتجارب رجال مثل نيقولو تارتاليا Tartaglia

The Assayer in Discoveries and Opinions of Galileo

(٥)

ترجمه الى الانجليزية Stillman Drake - من ٢٢٧ - ٢٢٨ .

فى عالم الهندسة الذى كان أول مترجم لأرشميدس ، والاتجاهات المتفلسفة لليوناردو دافنشى . وكان جاليليو يدرس الرياضيات فى جامعتى بيزا وبادوا . ولقد شب أيضا فى عالم كان يطالب فيه الملاحون والتجار والأفراد بزيادة الاعتماد على القياس الكمى الدقيق عند تناولهم مشكلاتهم العملية . وهكذا فعندما رد جاليليو الطبيعة الى مجرد أشكال هندسية) ، فانه لم يفعل شيئا أكثر من النهوض بوسيلة فى التفكير كانت قد شاعت بالفعل ويبلغ بها غايتها المنطقية . ومن هنا نفهم لماذا اتهم جاليليو - كما اتهم ديكارت قبله - بالتجريد (٦) ، أى بانتقاء عناصر الطبيعة التى يستطيع التعبير عنها بلغة الكم وقياسها للدراسة . غير أن كلا من جاليليو وديكارت قد أنكرا اساءتهما تمثيل الطبيعة ، كما يتضح من مذهبيهما . وما كرره نيوتن ولوك عن الكيفية الأولى والحركة - يصح القول أنها ضمن الأجسام المادية ، أو منتمية اليها . والكيفيات الثانية . فالكيفيات الأولى وحدها - كالعدد والمقدار والموضع أما الكيفيات الثانوية ، كالضوء واللون والرائحة والصوت ، فهى مجرد نواحي ذاتية من تأثير المظاهر الزائفة على الأحاسيس ، ثم يعيد العقل البشرى اسقاطها زيفا على الطبيعة . ويقول جاليليو « ومن ثم فإننى اعتقد أن المذاقات والروائح والألوان ، وغير ذلك ، لا تزيد عن مجرد أسماء ننسبها لأشياء معينة . فهى كامنة فقط فى الوعى » (٧) .

وكان جاليليو قريبا من الاهتداء الى نظرية الجوهريين الشهيرة ، أو الى مذهب الثنائية أو الازدواج فى القرن السابع عشر . وما لبثت النظرية التى نهض بها ديكارت الى حد كبير أن أصبحت نظرية تقليدية فى الدوائر العلمية . فلقد قسمت العالم الى عالمين : عالم للعقل ، وآخر للمادة ، أو للفكر والامتداد . والعقل . كما تفصح عنه العلة الغائية قد انبثق من الطبيعة . والأمر بالمثل أيضا بالنسبة لكل الكيفيات التى أبقت - فيما مضى - الطبيعة قريبة من الانسان ، كعبق الأزهار ، وتغريد الطيور ، واللون فى كل شيء ، بما فى ذلك الضوء ذاته . فالعقل والروح والغاية ، أى كل هذه الأشياء تنتمى الى عالم الانسان ، ولم تعد تنتمى الى الطبيعة ، التى بدت الآن مماثلة « لماكينة » كبيرة أو ساعة تتكون من مادة ميتة ، ولها خصائص رياضية أساسية ، وتعمل

(٦) فى Galileos Dialogue concerning the two chief World Systems

١٦٣٢) فمثلا اتهم سيمبليشو المدافع عن مذهب أرسطو خصومه بأنهم قد فرضوا الهندسة على الطبيعة وقال : « ان هذه الدقائق الرياضية صحيحة من الناحية التجريدية ، ولكنها اذا طبقت على المادة الفيزيائية والحسية فانها لن تثبت جدواها » .

(٧) جاليليو James Spedding (انظر ملحوظة غ ٥) ص ٢٧٤ .

آليا بدلا من غائيا ، وتخضع لقوانين طبيعية ثابتة لا تتغير . وسمحت هذه الثنائية - وهي انتصار للتبسيط - للعلماء بمتابعة أبحاثهم بغير أن يعطوا أكثر من اهتمام عابر للاهوت والميتافزيقا . وبالرغم من أن الثنائية قد خلقت بعض مشكلات فلسفية وإستمولوجية مهولة ، إلا أنها قد جاءت بالاطار التصورى للتقدم المذهل فى العلوم .

وقبل أن ننتقل للكلام عن ملامح أخرى للطبيعة الجديدة ، كإعادة تنظيم السماء ، والثورة فى عالم المكان ، علينا أن نلاحظ أنه يكاد لا يوجد النموذج الآلى فى حالة خالصة مطلقة حتى عند جاليليو وديكارت . وكان الميل الذى لا يقاوم أو ينسحق للفلسفة الطبيعية فى القرن السابع عشر بوجه عام كما أثبتناه ، ولكن من ناحية الوقائع التاريخية الفعلية ، لم تك الغائية قد ماتت تماما . وكانت ممتزجة دائما تقريبا بالعنصر الآلى ، على نحو أو آخر . وإذا لم نحسب الأرسطيين والأفلاطونيين التقليديين الذين كانوا عديدين ، ولكنهم كانوا معادين للافتراضات السابقة الآلية ، فإننا نستطيع أن نكتشف أربعة أنماط من الخلط بين المستحدث والتقليدى . ففى أقصى اليسار هناك الفلاسفة الماديون . مثل بيكون ، الذى لم يعثر فى الطبيعة على غير المادة والحركة من موضع لآخر . وحث بيكون - كما سنرى - على الفصل الحاد بين اللاهوت والفلسفة الطبيعية . وقام بالمثل بالفصل بين الطبيعة والله . فليست الطبيعة صورة الله ، كما يزعم بعض الفلاسفة الهراطقة ، ولا هى مرتبطة به . فالطبيعة مثل كيوبيد فى الأسطورة . إنها يتيمة بلا أبوين (وليس لها علة خارجية) عمياء (تتألف من ذرات تسير على غير هدى) عارية (فلا وسيلة لوصف الذرات غير ذلك) بارعة فى قذف السهم (الذى يمثل فعل المادة فى المكان أو الفضاء) (٨) . وبيكون بوصفه مسيحيا ، لم يتشكك فى خلق الله للطبيعة ، أو فى أن ما يجرى فى الطبيعة يكشف عن قدرة الصانع الأعظم ومهارته . ومع هذا فإننا لن نتعلم هذه الحقيقة إلا من الكتب السماوية ، وليس من الفلسفة أو العلم . واختلف بيير جاسندى - وهو مادى أيضا - عن بيكون فى تشككه الكبير . إذ بدت نظرية الجسيمات فى الطبيعة التى استمدتها من أبينفور وأوقريطس - بعد أن أضاف إليها الرياضيات - مجرد فرض لتنظيم المعرفة . فالإنسان لا يستطيع أن يهتدى إلى أكثر من علم للمظاهر ، لأن قدراته العقلية محدودة . بيد أن جاسندى ، الذى كان كاهنا

(٨) انظر الى كتاب De Sapientia Verterum (عن حكمة القدماء ١٦٠٩) الجزء ١٧ فيما يتعلق بما قاله بيكون عن كيوبيد أو الذرة . كان الفيلسوف المفضل لبيكون هو الفيلسوف ديموقريطس صاحب المذهب الذرى .

مخلصا فى عقيدته الدينية ، قد اعتقد أيضا أن وراء المظاهر هناك الاله المسيحى ، الذى يحرك الذرات ، والذى وضع قوانين الطبيعة • وعرض الديكارتيون خليطا آخر • اذ قدم ديكارت - كما أسلفنا - ثنائية حررت الطبيعة من الملامح اللاانسانية • واذا توخينا الدقة قلنا ان ثنائيته لم تك نظرية قائمة على جوهرين ، لأن للعقل والمادة مصدرا مشتركا هو الله الذى ينطبق عليه وحده المصطلح جوهر • وبعبارة أخرى ، يكون ديكارت أيضا قد استمد الطبيعة من الله •

واشتركت هذه الأنماط الثلاثة - مهما اختلفت أمثلتها فى عدة جوانب - فى شيء واحد • فبالرغم من استمرارها فى الاعتقاد فى وجود علة أولى ، الا أنها دفعت بالعلل الأولى خارج العالم ، الذى سمح له باتباع مبادئ آلية لا روحانية مختلفة من الناحية الجوهرية • وقام نمط رابع باعادة الغائية ، وان كان قد تردد دائما فى فعل ذلك ، وقدمها فى صور مستحدثة • ونصادف بين أبناء هذه الجماعة بعض الأسماء الكبرى فى فلسفة وعلم القرن السابع عشر : اسبينوزا ونيوتن ولايبنتز وبويل • وهم شركاء عجيبون • فكثيرا ما تعارك كل منهم مع الآخر ، ولكنهم اتفقوا أيضا - باتباع وسائل متعددة - فى نوع من تأليه الطبيعة • ولعل اسبينوزا هو أكثرهم اثارة للريبة فى هذه القائمة ، لأنه قد أظهر تصلبا فى معارضته للاهوت النعمة الالهية ، وفى وصفه للطبيعة كنظام رياضى لا يبالى بخلاص الانسان • وبذلك وصل بفكرة جاليليو الى نهايتها المنطقية • وكان اسبينوزا قد فهم جاليليو أكثر من أى شخص آخر • غير أن اسبينوزا قد قام بمحاولة عاتية للتغلب على ثنائية ديكارت ، بأن جمع المادة والعقل كصفتين لجوهر واحد ، سماه الله أو الطبيعة • ولأنه اعتقد فى وجود هوية بين الطبيعة والله لذا فمن السهل علينا أن ندرك لماذا رأى أن اسبينوزا من أتباع مذهب وحدة الوجود ، ولماذا - فيما بعد - تعلق به الصوفيون الطبيعيون الرومانتيكيون • والحق أن اسبينوزا لم يك من أتباع وحدة الوجود ، ولكن وحدويته قد أبقت الغائية فى مذهبه ، ولكن بطريقة غير مباشرة فحسب ، ومن الغريب أن ينتقص الفيلسوف الألمانى لايبنتز اسبينوزا لهذا السبب ، لأنه رفض الغائية ، ولكنه هاجم نيوتن لعكس هذا السبب ، أى لأنه أراد جعل الله - كما قال لايبنتز - *intellectus mundana* ، أى روح العالم • ومع هذا كان لايبنتز محقا فى كلامه عن نيوتن • اذ بقى فى المذهب العلمى للعالم الانجليزى العظيم الكثير من الغائية • فلم يكتف نيوتن بأن تصور المكان أو الفضاء كمجال احساس *sensorium* الله ، ولكنه - ومما أغضب لايبنتز - ألقى الله فى الجناحين لكى

ينظف ويصلح ساعة العالم عند الضرورة ، بل ولمساعدة الأجرام السماوية،
في حركتها . وكان ما لديها من *Vis Inertiae* أى قصور ذاتى لم يك
كافيا . وقد يزداد موقف نيوتن وضوحا لو رجعنا الى سطور قليلة من
كتابه في البصريات :

« ان المهمة الأساسية للفلسفة هي استنباط العلل من المعلولات حتى
نصل الى العلة الأولى . وهي ليست آلية بالتأكيد . فلن يكون النظام
الرائع للطبيعة معلولا لشيء آخر خلاف حكمة فاعل حى دائم ، قوى وبارع
أيضا . فبوصفه فى كل مكان ، فانه أقدر بارادته على تحريك الأجرام
فى نطاق مجال حسى مطرد بلا حدود ، ومن ثم فانه يستطيع تشكيل
أجزاء الكون واصلاحها أكثر من قدرتنا المعتمدة على ارادتنا فى تحريك
أجسامنا (٩) » .

ولكن أين يقف لايبنتز نفسه ؟ لقد احتفظ بالغائية فى مذهبه
باستثناء أن الله قد ظهر فى هذا المذهب كعقل يسمو على العالم
intellegntia supramundana ، صنع الساعة بكمال منقطع
النظير ، بحيث تستطيع أن تعمل بعد ذلك ، دون معاونته الخاصة (١٠)
غير أن ساعة لايبنتز لم تك ساعة آلية كاملة مثل ساعة جاليليو
واسبينوزا ، لأنها تتألف فى نهاية المطاف من « موناتات » تعد أقرب الى
الأرواح منها للأجسام ، ولها هدف وراء كل ما عمله . والنتيجة المحتومة
لذلك هى أن الفلسفة الطبيعية فى القرن السابع عشر لم تك قد اكتملت
من الناحية الطبيعية ، وان كانت تنزع لأن تكون كذلك ، وكانت كذلك
بالمقارنة بالمذهب المدرسى فى القرون الوسطى . لقد ظلت الروح
أو العقل من مقومات الطبيعة الجديدة ، وان كان هذا بقدر ضئيل ، فى
أشكال وصور عديدة .

وتضمنت الطبيعة الجديدة أيضا إعادة تنظيم بعيدة الأثر للسماء ،
وتصورا جديدا للمكان أو الفضاء . وتوصف هذه الثورة المكانية -
كما نستطيع وصفها - بأنها قد مرت بطورين : الأول - هو الطور
الكوبرنيقى . والثانى - هو الطور الذى زعم لا نهائية الكون ، وقاده

(٩) *Optics - Sir Isaac Newton* ص ٣٤٤ ، ٣٧٥ - ٣٨١ . ولقد تشابه
موقف بويل عن العلل بوجه عام الى حد كبير هو وموقف نيوتن .

(١٠) انظر فى هذه المسألة ، وما يتعلق بنقد لايبنتز لفزياء نيوتن الى الخطابين
الشهيرين المتبادلين بين لايبنتز ودكتور صمويل كلارك الفيلسوف اللاهوتى الذى دافع عن
نيوتن .

الفيلسوف الايطالى جواردانو برونو . ومن بين هذين الطورين يقال
 احيانا ان الطور الأخير كان اكثر ثورية من الطور الاول . وهذه مسألة
 تحتمل الجدل ، لأنها تتجاهل التجديد الجذرى بحق الذى جاءت به
 كونيات كوبرنيك عندما حطمت الثنائية القديمة للسماء والأرض . فعندما
 جعل الكوبرنيقيون الأرض كوكبا ، وطبقوا فى آخر الأمر الدينامية
 الأرضية على السماء ، فانهم قد ردوا الطبيعة كلها الى نسق واحد
 متجانس فى الجوهر ويخضع لنفس القوانين . فلقد زعموا بعد أن تمعنوا
 فى سماء أرسطو - التى بدت له مختلفة عن الطبيعة اسفل القمر - أن
 الطبيعة واحدة لا تتغير وثابتة وخالدة . وقال جاليليو : « لدينا أساس
 أفضل من أرسطو للاستدلال عما فى السماء من أشياء » . وكان هذا
 فى معرض دفاعه العظيم عن المذهب الكوبرنيقى . ولو أن أرسطو كان
 حيا الآن فهل كان من المستبعد أن يغير رأيه بعد أن يرى يقع الشمس
 من خلال التلسكوب ، وعندما يسمع عن النجوم والمذنبات التى ظهرت
 حديثا فى السماء والتى يفترض أنها لا تتغير .

غير أن أهم ما يثير الإعجاب فى قول جاليليو هو تفضيله الشخصى
 « للتحويلية » بالمقارنة « باللاتحويلية » . وقدم جاليليو أحد أنصاره يقول
 فى معرض نقاشه مع سيمبلشيو الذى دافع عن الموقف الأرسطى .
 « لن أستطيع بغير أن أشعر بدهشة عظيمة - وقد أقول بغير اهانة لذكائى
 - أن اسمع ما ينسب من كمال أعظم وسمو للأجرام السماوية الطبيعية
 المتكاملة ، وأن يقال أنها ثابتة ولا تتغير ولا تتحول . . الخ
 بينما يذكر أنه من علامات النقص الكبير أن يكون الشيء متغيرا قابلا
 للتعميم ، متقلبا . . الخ ، بالمقارنة باللاتحويلية ، ومن ناحيتى ، فأننى أعتبر
 الأرض سامية للغاية ، ومثيرة للإعجاب ، لأنها تتغير وتتبدل ، ولا ينقطع
 فيها الخلق (١١) .

لا يخفى أن الصيرورة قد بدأت تحل محل الكينونة ليس فى السماء
 وحدها ، بل وفى نسق القيم البشرية أيضا .

واستمر الالحاق على الصيرورة الى ما هو أبعد من ذلك فى الطور
 الثانى للثورة المكانية التى تحول فيها العالم المدرك بالحواس الى كون
 قسيح ، لا نهائى ، من ناحية المكان ، وماهول بالسكان الى ما لانهاية
 وبلا مركز . لم يكن هذا التحول الذى اكتمل ، بمعنى أنه قبل على نطاق
 واسع فى القرن ١٧ . من صنع العلم الجديد جزئيا فحسب ، فهو مدين

Dialogue Concerning the Two Chief World Systems Galileo (١١)

ترجمة Stillman Drake ١٩٥٣ من ٥٨ .

بقدر كبير للتأملات الفلسفية التي سادت في أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة حول مبدأ الوفرة Plenitude الأفلاطوني ، وإعادة احياء بعض فلسفات اغريقية معينة من التي سلمت بوجود كون لا متناهي - وليس من شك في أن الفرض الكوبرنيقي قد نبه الى التفكير في اللامتناهي عندما زاد المسافة الى الكواكب الثابتة ، ورفع طول أقطارها ، وأوحى بوجود سماء أو كيان كروي ثابت لا حد له . ومع هذا فإن جواردانو برونو في كتاب De l'infinito e universoe mondi (١٥٨٦) لم يعتمد بصفة أولية على كوبرنيك ، ولكنه نقل من مصادر فلسفية متنوعة ، بما في ذلك محاورة تيمائوس لأفلاطون ، ونيفولا الكوزي - بالرغم من أن برونو نفسه لم يك ماديا - ونقل أيضا من لوقريطس وأبيقور وديموقريطس ، وقال القس الدومنيكي السابق : « ان أية علة لا متناهية يجب أن تكون لها معلولات لا متناهية ، ولما كان الله جوهرًا لا متناهيًا ، ولما كانت هناك هوية بين الامكان والعقل في حالته ، لذا يتعين أن يكون هناك لا متناهيات في الكائنات والعوالم ، وهكذا عظمت مكانة الله ، وبانت عظمة مملكته . فلم يعد مجده يعتمد على شيء واحد ، بل على شمس لا حصر لها ، وليس على أرض مفردة أو عالم مفرد ، بل على مائة ألف ، أي على ما لا نهاية له من العوالم » ولما كانت الطبيعة عند برونو مشبعة بالله ، لذا تميزت بخصوبة واضحة ، وبتيار متدفق بلا انقطاع لا يتوقف عن انتاج معلولات جديدة ، دائمة التغير في مظهرها . » من هذا يتضح أن الأرض والمحيط يتميزان بخصبهما ، فمن اللامتناهي تولد وفرة من المادة » (١٢) ومن اليسير أن ندرك لماذا حكم على برونو بأنه أشد تطرفًا من كوبرنيك . فلم يكتف برونو بتحريك أسوار كون الانسان ، الى ما هو أبعد ، ولكنه حطمها وملا الكون خارج الأرض بكثرة من العوالم . وحطم ديكارت وهنري مور فيلسوف أفلاطوني كيمبردج ، وفونتنيل مؤلف الكتاب الجماهيري Entrétiens sur la Pluralité des Mondes (١٦٨٦) ، وآخرون حطموا العالم المحدود في القرون الوسطى ، العالم الذي عاش فيه دانتي وشكسبير ، ولا داعي لذكر أرسطو ، وجاءوا بنوع مختلف اختلافًا جذريًا من الكون اللامتناهي .

فماذا كانت الاستجابة الذاتية لهذه الصورة الجديدة من الطبيعة التي تركز عليها الاهتمام في القرن السابع عشر ؟ هل بدت الطبيعة الآن أكثر ابتعادًا من الانسان ، وأقل تناظرًا مع احتياجاته النفسية ؟ .

(١٢) On the Infinite Universe and Worlds. — Giordano Bruno

ترجمة Dorothy Singer سنة ١٩٥٠ - من ٢٤٥ - ٢٤٦ .

وكيف أثرت هذه الصورة للطبيعة على الخيال البشرى ؟ لقد تنوع رد الفعل تنوعاً كبيراً بطبيعة الحال ، مثل النظريات العلمية والفلسفية ذاتها .

ولكن لعلها لم تك مساوية في صرامتها ، كما يتوقع المرء ، لعدة أسباب : أولاً - لأن الطبيعة الجديدة لم تفهم فهماً كاملاً ، ومن هنا جاءت متضاماتها الكاملة . مثلاً - ما هو الأثر الذى يمكن أن يحدثه الكون الآلى فى تصورات الانسان أو الله . اذ مرت هذه الطبيعة الجديدة عند الجميع مر الكرام ، ما عدا قلة من العارفين . ثانياً - وكما بينا ، كان الفلاسفة الطبيعيون أنفسهم يعيشون جزئياً فى نطاق عالم فكرى أقدم ، ومن ثم غاب عن فطنتهم التخفيف من هذه المتباينات بين القديم والحديث . وأخيراً فإن الطبيعة الجديدة - على أقل تقدير فى الكثير من جوانبها - قد فتحت أبواب آمال كثيرة ، وبذلك ساعدت على إخمال الخيال ، وكذلك ألهمت جذوته .

وهكذا نفهم لماذا عبر كثيرون عن حيرتهم . فلقد كتب الشاعر والقس الانجليكانى جون دون (١٦١١) : « ان الفلسفات الجديدة تدعو الى الشك فى كل شيء » . فبعد أن شب الشاعر دون فى ظل الكون الأرسطى المسيحى أصابه علم الفلك الكوبرنيقى بالاضطراب والاكثاب ، وبدأ له الكون الأكبر كأنه قد تحول الى عماء ، ضاعت فيه الشمس والأرض معاً ، ولم يصادف أية قريحة انسانية ترشده الى أين يتطلع . وندب دون حظه لأن كل شيء قد تحطم الى شذرات ، وانقضى كل تماسك (١٣) . وأشعرت الكونيات الجديدة الشاعر دون بتدهور الطبيعة وكذلك الانسان والحكومة . أفلم تبين هذه الكونيات أن عالم ما فوق القمر والعالم السماوى ، والذى اعتقد حتى ذلك الحين أنه كامل ، يخضع للتغير والفساد مثل عالم ما تحت القمر ؟ ويمثل اتجاه دون نمطا من الأشخاص ، وبخاصة فى بواكير القرن .

وكان جواب بليز باسكال أشد تطرفاً ، وأقل تمثيلاً للآخرين (١٤).

The First Anniversary — John Donne.

(١٣)

الآيات ٢٠٥ - ٢١٣ .

(١٤) على أن باسكال لم يك الوحيد الذى شعر على هذا النحو . ففى كتاب عن كثرة العوالم لامت الكونيتية فونتنيل وقالت له « لقد ضيخت الكون حتى أصبحت لا أعرف أين أنا ، ولا ماذا سيكون مصيرى . وأنى أحتج لأن هذا شيء مزعج » . ص ١٢٥ - ١٢٦ .

خلقه شعر باسكال بالضيق وسط ضخامة الطبيعة ، في رد فعله للفكرة التي لم يقبلها في حقيقة الأمر . ودار موضوع واحد من أعظم خواطره حول افتقار الانسان الى الاتساق ، عدم الاتساق حيال ماذا ؟ انه عدم الاتساق مع الطبيعة التي تتحدى كلا من الخيال والعقل . وكتب : « ان الطبيعة عالم لامتناه ومركزها في كل موضع ، ومحيطها لا وجود له » فما هو حال الانسان في هذا اللامتناهي . نبحر في عالم رحيب . ولا يتوقف انحرافنا الى اللايقين ، وندفع من نهاية الى أخرى (١٥) ، وفي النهاية فعلى الرغم من أن باسكال كان عالما عظيما ومفكرا دينيا أيضا ، إلا أنه لم يهتد الى الطمأنينة والاستقرار الا في ظل الدين الذي أوحى به ، والذي يسمو على الطبيعة . ومن المفارقات أن يشعر باسكال بقربه من الطبيعة أكثر من ديكارت . فبالرغم من أنه اعتقد أن الانسان غير متناسق مع الطبيعة ، إلا أنه من ناحية أخرى قد رفض المذهب الديكارتي الآلى . وكتب : « أرى بكل وضوح أن للطبيعة ، كينونة ، ضرورة أبدية ، ولامتناهية » (١٦) . ولا جدال أن ديكارت خطر بباله عندما قال هذا القول . وقلق آخرون ، وبخاصة رجال الكنيسة لما يتهدد اللاهوت من تركيز الفكر حول الانسان anthropocentric ، وتناسب ازدياد هذا الفكر طرديا مع ازدياد فهم مبادئ الطبيعة الجديدة . وكان المصلحون البروتستانت قد نبذوا النظام الكوبرنيقي من البداية . وكانت الكنيسة الكاثوليكية أبطه في رد فعلها ، ولكنها في النهاية انقلبت عليه انقلابا عنيفا ، وبخاصة بعد أن تنقل برونو في شتى أنحاء أوروبا لكسب أتباع لفكرة الثنائية اللامتناهية . وكان التهديد حقيقيا . وقال برونو : « ان الانسان المحروم من العقل هو الذي يعتقد أن هذه الفضاءات اللامتناهية المسكونة بأجرام هائلة ورائعة قد صممت لكي تمنحنا النور وحسب (١٧) » . وكتب ديكارت يقول على الانسان أن لا يشعر بالنفخة الكذابة ، بعد أن عرفنا الآن ما لاحصر له من الأشياء الموجودة في الكون ، وليس هناك ما يؤكد على الإطلاق « انها قد خلقت من أجلنا على نحو يبين أن الله لم يكن لديه أى غاية أخرى عندما خلقها » (١٨) ، وما أثار الشك والتساؤل

(١٥) Pensées-Blais Pascal غ ٧٢ ترجمة W. F. Trotter من طبعة Brunschvieg

(١٦) نفس المصدر غ ٤٦٩ - أنظر أيضا غ ٧٦ ، ٧٧ .

(١٧) Giordano Bruno استشهاد بها في كتاب Life of Giordano Bruno تأليف Frith (١٩٧٨) ص ٤٣ - ٤٤ .

(١٨) René Descartes - مبادئ الفلسفة - الجزء الثالث . المبدأ الثالث .

كان شيئا أكثر من الفزياء الأرسطية ، انه كان شيئا لا يقل عن الاعتقاد بأن الطبيعة قد خلقت خصيصا للانسان وحده . وأشار اللاهوتي البروتستانتي فيليب ميلانختون قبل ذلك بأعوام الى أن مغزى تعدد العوالم هو السخرية من تكفير المسيح يسوع ورسالته على الأرض . وعكست رحلات جليفر التي نشرت بعد ذلك بأعوام (١٧٢٦) الكثير من الشكوك المعاصرة في الطبيعة عندما صورت الانسان كسوسة وحيدة ضئيلة الى درجة لامتناهية بالمقارنة بسكان العوالم الأكبر ، وعاجزة عن فهم مثل هذا العالم الرحيب .

على أن هذا لم يك الإجابة الوحيدة ، ولا حتى الإجابة السائدة . فإن الطبيعة الجديدة قادرة أيضا على الإشعار بالتوقير والانبهار والاحساس بالقوة . فهي قادرة على إشعارنا بالتوقير ، لأنها - كما أشار بقايا أنصار الغائية - ما زالت تتمسك بهذه الغائية . وقال فرنسيس بيكون أن الطبيعة تكشف عن قدرته وحكمته ، مثلما يكشف الكتاب المقدس عن ارادته . ان هذا المذهب الذي يؤمن بوجود كتابين مقدسين كان من البديهيات المسلم بها عند جهاذة القرن السابع عشر ، ومن ثم فعندما نتأمل الطبيعة ، فان من الطبيعي حدوث شعور بالتهيب « لنظامها الرائع وقانونها وقوتها » ، وللربط بينها على نحو ما وبين النعمة الالهية المقدسة : « كيف يمكن القول ان الطبيعة لم تفعل شيئا سدى ، ومن أين جاء كل هذا النظام والجمال اللذين نراهما في العالم ؟ » وكانت الإجابة عند نيوتن ، وأغلب معاصريه عن هذا السؤال واضحة .

انها من آثار التصميم ، ولا يلزم بالضرورة أن يكون هذا التصميم من صنع انساني ، ونستطيع أن ندرك نفس النوع من التوقير في مشاهد المناظر الطبيعية ، التي رسمها الهولنديون ، وبخاصة ياكوب رويسدال . فرغم كل ما فيها من واقعية ، الا أن هذا الفن غالبا ما كان له ظلال دينية وشاعرية . وأضيف الى التوقير شعور مناسب بالغبطة عند المولعين بالفضاء الخارجي . فلقد أسكر الفضاء برونو ، أو وفقا لتعبيره المجازي انه شعر كأنه قد أفرج عنه من السجن . فلقد تسبب الكون « البطليموسى » فى سجن العقل الانساني فى « مملكة ضيقة » كبيغاء فى قفص ، ولكنه الآن قد أطلق سراحه ، وأصبح قادرا على الطيران والانطلاق فى الأثير الرحيب .

من الآن فصاعدا ، سافرد جنأحي فى الفضاء (١٩) .

(١٩) جوردانو برونو « فى الكون اللامتناهى والعوالم اللامتناهية » . (النظر ملحوظة ١٢) ص ٢٤٩ .

• ولن أشعر بحاجة من البللور أو الزجاج •

• لقد شققت السماء وسأخلق فى اللانهاية •

ويفيض أدب القرن السابع عشر بهذا « الاحساس الجمالى باللامتناهى » على حد قول مارجورى نيكلسون • وأفصح حتى هنرى مور عن هذا الاحساس عندما قال فى قصيدته « لا نهائية العوالم - ١٦٤٦ » : « سأتغنى باللامتناهى » ، وتشابه مع برونو فى اعتقاده فى وجود طبيعة قابلة للتشكيل ، وأحس بالتناغم مع الطبيعة ، وشعر بشخصيته تتسع وتنمو • وشعر بنفس الشاعر شاعر آخر من « شعراء الإلهام » ومن المؤمنين إيماناً عميقاً بالدين • انه توماس تراهيرن ، وألف قصائد تحمل عناوين مثل « عند الزحف على القمر » و « الشعور بعدم الاشباع » و « والطبيعة » ، وقال : « كم مرة رفعت عيناي الى ما وراء الكواكب والنجوم ! - وأخبرتني الطبيعة الفاضلة بأنه لا نهاية للفضاء - داخل روعي » هكذا جمع تراهيرن بين فكرتيه عن اللانهاية الخارجية واللانهاية الداخلية فى قصيدته Felicity (٢٠) كانت فكرة تراهيرن عن الطبيعة ، واستجابته الشخصية لها ، « رومانتيكية الروح » ، وليست كلاسيكية ، كما نستطيع القول •

وانطلق كل من العلماء والشعراء معا فى هذه الطبيعة الجديدة • ومن بين العلماء وفلاسفة الطبيعة ، انصب الاهتمام على القوة أكثر من أى شئ آخر ، أى الاحساس بالقوة ، الذى عبروا فيه عن اجلالهم للطبيعة ، باعتبارها من صنع الله ، وكانوا يتحدثون أيضا عن مملكة الانسان « و « سلطان الانسان » على الطبيعة • ولم يدركوا ما بين القولين من تناقض • ألم يخلق الله الانسان على صورته ، كما خلق الطبيعة لنفع الانسان ؟ على أن فكرة السلطان قد نقلت معنى أقوى من ذلك • فهى جريئة وعدوانية وتنحدر من اعتقاد الرينسانس الجديد بالقوة الخلاقة للانسان والثقة التى ولدتها المنجزات البشرية التكنولوجية فى عالم الملاحاة والكشوف والمخترعات • ورغم أن يكون قد حذر من شهوة القوة التى تسببت فى سقوط الملائكة الا أنه حث على إعادة املاء الانسان « لحقه على الطبيعة » ، والى زيادة قدرة الجنس البشرى

Poems of Felcity — Thomas Traherne

(٢٠)

Marjorie

— ١٩١٠ ص ٢٢ • انظر كتاب

H. I. Bell

جميع

The Breaking of the Circle — Nicolson

فيه أمثلة

أخرى — ١٩٥٠ الفصل الخامس •

وسيطرته على الكون (٢١) « فغاية مؤسستنا - كما يقول رئيس بيت سليمان في الأكاديمية العلمية في نيو أتلانتيس ، أي يوطوبيا سيكون هي « معرفتنا » لعل مركز الأشياء وأسرارها وتوسيع حدود مملكة الانسان حتى يصبح كل شيء ممكنا (٢٢) . ان هذه ليست لغة المسيحية التقليدية، أو النزعة البدائية الرومانتيكية ، انها لغة بروميتية تدل على اتجاه أكثر دنيوية ، وميل لاستثمار الطبيعة في العصر الحديث .

وهكذا تغيرت الأفكار والاتجاهات ازاء الطبيعة بسرعة في القرن السابع عشر . ولا يعنى هذا استمرار بقاء بعض أجزاء في النسق القديم للطبيعة عند أصحاب العقليات البعيدة التقدم والبعيدة عن البساطة . اذ قام النسق ذاته كأي صرح متين البناء على أسس ثابتة لا تتغير . وفي الطبيعة الجديدة ، لجاليليو وديكارت ونيوتن ، نظر الى المكان والزمان كمطلق بمعنى أنهما موجودان موضوعيا ، ومستقلان تماما عن أي محتوى فزيائى . ولا شك أن المادة تملأ الفضاء ، وتتحرك من خلاله ، ولكن المكان ذاته ، ظل - كما ذكر نيوتن « دائما هو هو ولا يتحرك » . ولهذا السبب ، وصف هنرى مور المكان بأنه كانه الاله : « واحد ، وأبدى ، ومستقل ، وكينونة من حيث الماهية ، وكينونة من حيث الفعل » (٢٣) . وبالمثل ، فإن التغيرات تحدث في زمان ، ولكن الزمان نفسه لا يتغير ، ولكنه ينساب فحسب . وقال نيوتن في موضع آخر : « هناك فارق بين الزمان المطلق الحق ، والزمان الرياضى ، وبين الزمان النسبى والظاهرى والدارج » . ويقاس الأخير بالرجوع الى حركة الكواكب بالساعة أو اليوم أو الأسبوع . وربما عرف نيوتن هذه التفرقة من استأذه ايزاك بارو ، الذى تحدث بالمثل عن « الفارق بين الزمان والصورة

(٢١) انظر بوجه خاص المجاز الشهير فى كتاب Novum Organum (الكتاب الأول ف ١٢٩) ففيه مناقشة للأنواع الثلاثة من تطلعات البشر .

(٢٢) News Atlantis — Sir Francis Bacon.

(١٦٢٧) فى أعمال فرنسيس بيكون . (انظر ملحوظة ف ١) . « بوسعنا أن نجعل أنفسنا أسيادا للطبيعة وأسائدا لها — Discourse on Method

ولقد ذكر ديكارت القول السابق لنفس الغرض . انظر أيضا ص ٢١ .

Enchiridion Metaphysicum — Henry More. (٢٣)

(١٦٧١) استشهد بها Miliv Capek

Philosophical Impact of Contemporary Physics برنستون ١٩٦١ . ص ٩ - ١٠ - لقد اختصرنا النص بعض الشيء .

المشخصة » (٢٤) . فحتى المادة ، فانها لا تتغير ، على أقل تقدير في عناصرها النهائية من حيث الكتلة والحجم والشكل . وفي هذا المذهب ، كان الزمان خاضعا للمكان وأقل حقيقة منه ، لأن مثل هذه التغيرات التي تحدث كانت تتصور على أنها تحل في سياق لا يتغير ولا تؤثر على الحقيقة المادية الأساسية. وبعبارة أخرى ، فإن الكون ليس له تاريخ ، كما سيقول فيما بعد هنري برجسون . انه مذهب خاضع للحتمية . فهو دائما هو ، ويستطاع التنبؤ بكل حركاته مستقبلا اعتمادا على العزل المعروفة . بطبيعة الحال ، كان هناك تصور منافس في بداياته كمر الحديث عنه برونو ، وأدركه حتى بعض البيولوجيين عن الطبيعة القابلة للتشكيل ، والتي لا تتوقف عن أحداث نتائج جديدة ومتنوعة . ولكن هنا أيضا يبدو واضحا أن الصيرورة قد اعتمدت على الكينونة ، ومصدرها هو الله والوفرة .

كان البيولوجيون المعاصرون يحيون ويعملون في نفس هذا النوع من عالم افكر المتناقض . اذ كان هناك الكثير مما هو « حديث » فيما يعملون . انه العصر العظيم للتجميع والتصنيف والوصف . وقامت سلالة جديدة من علماء الطبيعة بقلب الأفكار القديمة ، وفجرت الخرافات القديمة ، ولاحظت بأعين حادة أو بمساعدة الميكروسكوب تنويعات أو أجناسا من انواع لم تسبق معرفتها (بعضها من العالم الجديد) وبعضها انقرض وكشفت الحفريات ، وكائنات ، أو أجزاء من كائنات لم تسبق رؤيتها من قبل ، وحشرات وبروتوزوا وباكتريا وما أشبه . وكان من آثار هذه « الثورة البيولوجية » - ان صبح تسميتها كذلك - استبعاد الحفايا والاعتماد من الآن فصاعدا لا على المصادر الموثوق بها ، وانما ، وعلى حد تعبير سير توماس براون على « رسوخ العقل أو التجربة المعززة » وما هو أبعد من ذلك ، فقد اتبع علماء البيولوجيا النموذج الآلى للطبيعة ، واستعملوا نظريات الميكانيكسا في تفسير الوظائف العضوية ، ومن ناحية أخرى ، فقد رثى وجوب وجود مبدأ حيوى لتفسير الكثير من عمليات الطبيعة ، والطبيعة في جملتها . ومع هذا ورغم الاعتقاد بأن لها فاعلية ، الا أنها تعمل اعتمادا على مخطط الهى في نهاية المطاف ، وفون كل ذلك ، فلم تتضمن كتاباتهم أى تلميح لفكرة التطور (٢٥) :

(٢٤) نفس المصدر للرجوع اليه في كل هذه الاشياء - الجزء الاول

The classical Picture of Physical World».

Religio Medici —Sir Thomas Browne.

(٢٥)

(١٦٤٢) - الجزء الاول - القسم ١٦ . لمعرفة ما قاله براون عن مدى الثقة في القدماء

انظر الى كتاب Essay into Vulgar and Common Errors.

ويبدو مبالا لبيكون عندما يقول : « على أن أعدى أعداء المعرفة هو التشبث الجازم

بالثقات ولا سيما عندما نبني معتقداتنا على فروض القدماء » .

« الطبيعة هي من الله » كما قال براون ، أى أن الله قد خلق الطبيعة كما هي ، وكان هذا رأى جون راى أيضا ، ولعله أعظم عالم طبيعى فى القرن السابع عشر . وفى كتابه The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation (١٦٩١) صور راى عالما قد اكتملت صنعته عندما حدثت كل الخليقة . ويقول ريشارو وستفول Westfall : « قد يغتفر للقرن السابع عشر أنه أغفل التطور ، وترك الكلام عنه لقرن تال ، لأنه اكتشف ما فيه الكفاية » (٢٦) وبعبارة أخرى ، فإن عالم البيولوجيا فى القرن السابع عشر لم يكن عالم صيرورة ، ولم يختلف فى هذه الناحية عن عالم فيزياء القرن السابع عشر .

وهذا - فيما يحتمل - السبب الأساسى وراء لماذا أحدثت الطبيعة الجديدة ، التى بدت فى البداية مقلقة ، استجابة أو رد فعل متفائل . فلقد جاءت باطار من الثبات يرى التغير فى نطاقه ، ولكن هل كانت هناك أسباب أخرى أيضا . فالطبيعة سواء صورت كآلة أو كائن حي ، كانت ظاهريا بعيدة عن السقوط أو التدهور ، كما استمر بعض يقول خلال هذه الحقبة . وبدت الطبيعة - وبخاصة فى نظر علماء الميكانيكا خاضعة للقوانين ، ومنظمة فى كل موضع ، والله ذاته يضمن توافقها . وتحدث لايبنتز - وكان من بين من ابتكروا تشبيه الساعة - عن الهارمونية السابق توطدها ، وتعنى أن الله قد أنشأ ساعتين هما الروح والبدن ثم ضبطهما معا ، بحيث تعملان بكمال متآيين فى عالم ظواهر الطبيعة - وكانت هناك أيضا ركيزة فى الطبيعة الجديدة للعبادة الدينية ، حتى فى حالة عدم الايمان بوجود مخطط للطبيعة يناسب حاجة الانسان . وساعدت لامادية « المطلقات » الجديدة على تقديس الطبيعة ، وانما على نحو جديد ، وفى مذهب نيوتن على سبيل المثال ، يستطاع اعتبار المكان والزمان صفتين لله .

غير أن عوامل التفتت فى النظرة الى الطبيعة قد بدأت . فليس حقيقيا ان الناس كانوا منفصلين عن الطبيعة فى القرن السابع عشر ، أو أن الطبيعة كانت مفرغة من المعنى الانسانى . والأمر سيان . فبعد استبعاد الكيفيات الثانوية ، كان من المحتم أن تبدو الطبيعة أقل صلاحية للهجرة الروحية للانسان ، وانما أكثر صلاحية لاختبار الانسان لقوته . وأيا كان ما يفهم من هذا المعنى ، فإنه كان يحدث فى الجملة شعورا من التفاؤل أكبر من التشاؤم .

Science and Religion in Seventeenth Century England. (٢٦)
Richard S. Westfall.

- ييل ١٩٥٨ ص ٦٦ .

الايمان والعقل

رغم الانبهار المتزايد « بالطبيعة » ، فقد استمر بقاء المسائل والاعتبارات الدينية في أذهان الناس خلال القرن السابع عشر برزته ، كما يبين من الفصل السابق .

وكان الحصاد الجديد للعلماء « الجهابذة » ليس معاديا للدين ، أو عديم الاكتراث به . وعلى العكس فقد ابتعدوا عن طريقهم كي يبينوا ان العلم مظهر من مظاهر الدين . ويقول الأسقف سبرات ان الجمعية الملكية ، قد حددت في اختصاصاتها المسائل المتعلقة بالله والانسان والطبيعة . أما بالنسبة « للمسائل المقدسة » :

« فانها لا تقحم نفسها فيها الا باعتبارها قدرة الخالق وحكمته وخيريته المتمثلة في النظام المثير للعجاب ، وفي صنائع المخلوقات . ان هذا لا يمكن أن ينكر ، ولكن في وسع الفيلسوف الطبيعي ، ومن الأفضل له أن يعرض هذا النوع من المقدسات . . ان هذا هو الدين الذي يدعمه الاتفاق الاجتماعي على كل أنواع العبادات . وقد يساعد - من ناحية - المسيحية كالرواق المؤدى لمعبد سليمان الذي سمح حتى للكفار بالدخول » (١) .

أما من ناحية الفلاسفة ، فقد كانت القضية ربما أكثر قطعية . اذ وضع العقلانيون في القارة الأوروبية ، عند محاربتهم لمذهب الشك أو البيرونية الله حجر الزاوية في مذاهبهم . واهتم التجريبيون (باستثناء هوبز) أيضا بالمشكلات الدينية (٢) ، وان كانوا قد تعرضوا عندما فعلوا ذلك

(١) The History of the Royal Society — Thomas Sprat.

الجزء الثاني - القسم الحادي عشر .

(٢) اهتم هوبز كثيرا بمسائل الكنيسة والدولة والسلطة الكنسية ، ولكني أتحدث هنا عن الايمان الديني والعقيدة .

لصعوبات كبيرة ، فقد خصص لوك على سبيل المثال جانباً كبيراً من الكتاب الرابع من مبحثه الفلسفي الكبير *Essay concerning Human Understanding* (١٦٩٠) • ليبين كيف يثبت وجود الله ، وأعتقد أنه « ليس من الصعب القيام بذلك » وناقش أوصاف الله ، « والمعايير والحدود بين الايمان والعقل في الدين » • وأثبت كتاب متأخر للوك « معقولة » المسيحية • وغنى عن البيان أنه قد كان هناك اتفاق ، أو ربما تحالف صوري بين الفلسفة والدين ، وبين العلم والدين في القرن السابع عشر • وسجل فن القرن السابع عشر بالمثل اقتناعاً واهتماماً دينيين • وكما بينا في الفصل الأول من هذا القسم (٣) ، فإن بعض الفنانين البارزين – وبغير أن نذكر من كانوا أقل منهم مكانة – قد تناولوا موضوعات دينية الى جانب الموضوعات الدنيوية ، ولم يكن هذا مجرد وسيلة تقليدية ، أو تعبيراً عن الولاء للكنيسة • فكانت لوحة القديسة تيريزا الصوفية لبرنيني رغم أنها تمت بتكليف من أسرة كورنارو ابداعاً لفنان كاثوليكي مخلص • والأمير بالمثل في حالة اللوحة الرائعة المسماة انتصار القرباني لبيتر بول روبنز (لوحة ٨) • ففي هذه اللوحة الرمزية ، صور روبنز – وكان حين ذاك من الفنانين المناصرين للحركة المناهضة للبروتستانتية – الدين وهو جالس على كرسى النصر والعلم (ويمثله شاب) والفلسفة (ويمثلها شيخ ملتج يتوكأ على عكاز) • والطبيعة وراء الدين مباشرة في عربة ، وخلفهم شخصان : هندي أمريكي وزنجنى يمثلان العالم الجديد الذي كسبه المبشرون للدين الحق • وكما كتبت في موضع آخر : ان الصورة « ترمز بكل وضوح الى الالهوت كملك لكل العلوم : العلوم الجديدة والقديمة على السواء » (٤) • واتجه رامبرانت – وهو فنان بروتستانتى ذو مكانة هائلة – في أعماله العظيمة في أواخر حياته الى الاعتماد على الواقعية الهولندية لاكتشاف باطن الانسان ، وبخاصة عالم المشاعر الدينية والغيبية والمصير • وتشهد بالاهتمام المستمر بالمسائل الدينية المناقشات المريعة ، والتي أدت أحياناً الى الاضطهاد والحرب بين المسيحيين الكاثوليك والبروتستانت حول مصادر الحقيقة الدينية والارادة الحرة والقدر ، وعقيدة التثليث والفتاوى الاخلاقية (التي ألهمها اليسوعيون) • كل هذا لا يعنى أن القرن السابع عشر كان عصراً يمكن مقارنته في شدة الشدين بالقرون

(٣) النظر ص ٤٦ •

(٤) *Religion and the Rise of Scepticism — Franklin L. Baumer.*

— ١٩٦٠ ص ١١٣ ، يرى هنرى بوسون لوحة روبنز رمزا للتراجع من « عدم التصديق » أو الشك ، وإعادة تجديد المسيحية في أوائل القرن السابع عشر • (النظر : *La Pensée Française de Charron à Pascal* باريس ١٩٣٣ •

السابقة لحركة الإصلاح . فلا يخفى أن خطوة روبنز لم تعد تتجه الى مركز الفكر ذاته ، كما كان الحال في عهد مارتين لوتر وجون كالفان . ومن جهة أخرى ، فإن الاهتمام باللاهوت لم يكن قد أصبح على الهامش ، أو لم يكن . قد أرغم على اتخاذ موقف الدفاع ، كما سيحدث فيما بعد في عصر التنوير . في القرن الثامن عشر . اذ استمر يحدث تأثيرا ملحوظا على الفكر بوجه عام ، وانما كتوجيه من بعيد ، وان لم يك دائما توجيهها مباشرا .

ورغم كل هذا فقد بدأ الشك الديني يتفاقم كمؤشر يمهّد لعصر التنوير ، كما حدثت تغيرات هامة داخل الفكر الديني ذاته ، من ناحية مصادر المعرفة الدينية ومداهها وفكرة الله . ولما كان الجو العقلي لم يكن مهيبا بعد لاستصواب الهجوم بالمواجهة على الدين - بلغة العسكريين - فإن أدلة الشك الديني قد جاءت في الأغلب من الكتب العديدة والهجاء الذي تعرضت له ، وكان هوبز هو المفكر الرئيسي الأوضح الذي عبر عن شكوكه صراحة ، رغم ما اتصف به من حذر معروف عن الاسكتلنديين . ورغم شدة عنايته باختيار كلماته ، إلا أن الملحد ابن المسبيري قد أرجع الدين الى الخوف والجهل ، وأعتقد بكل وضوح أن الدين من الخزعبلات ، أو أنه بمثابة أمر سام صادر من الحاكم لصالح النظام العام : ومع هذا فقد اعتدنا أن نستنتج وجود فساق ، وأصحاب أرواح منيعة وهوليين للطبيعة وشكاك وملحدين مما قاله بليز باسكال عنهم . ولقد كتب « الخواطر » - وهي في الحقيقة مذكرات من كتاب لم يكتمل أبدا - وهو يقصد دحض « الزندقة الشائعة » في عصره ، وكان باسكال يعرف معرفة طيبة ما تعنيه هذه الزندقة . اذ كان بين أصدقائه « في هذه الحقبة الدنيوية » زنادقة مثل داميان ميتون الذي كان يشك في خلود الروح ، والشفالييه دي ميريه المقامر . وكان باسكال ابن البلد البوهيمي قادرا على تقمص دور الفسقة الأكثر جدية وكتب :

« اننى (٥) أنظر حولى ، ولا أرى غير الظلمة . والطبيعة لا تطلعنى على أى شيء لا يعلم مصدر شك وقلق . . . ولما كنت لا أرى إلا الكثير الذى يدعونى للانكار والقليل جدا الذى يحثنى على التيقن ، فاننى فى موقف يدعو الى الشفقة . وكم تمنيت مائة مرة لو كان هناك اله يحفظ نفسى حتى تستطيع أن تثبيته بلا شك أو ريبة » .

وأدرك باسكال بوصفه عالما ، على خير وجه « الطبيعة الجديدة » . وكيف ستؤدى الى احداث اضطراب فى الايمان التقليدى ، وتحول الناس .

(٥) باسكال : Pensées ١٢ ترجمة Martin Turnell طبعة Lafuma

إلى مؤلهين للطبيعة ، وملحدين وشكاك . وهذا يفسر لماذا أنكر البراهين الميتافيزيقية عند دفاعه عن المسيحية . واعتمد على مبررات القلب والتاريخ ، ونبه الكاتب الساخر جان لابريير La Bruyère ، الذى خصص قسما كاملا للكلام عن المفكرين الأحرار فى كتاب Characters . (الطبعة الأولى ١٦٨٨) إلى مصدر هام آخر للشك الدينى وهو الرحلات وراء البحار :

« ان بعض الناس يستكمل فسادهم بالرحلات الطويلة التى تفقدهم ما تبقى عندهم من تدين . ففى هذه الرحلات يرون صورا جديدة للعبادة فى كل يوم وعادات أخرى وطقوسا متنوعة ، وساعد تعدد الشيع داخل المسيحية فى أوروبا ، وبخاصة فى البلدان البروتستانتية على حدوث عراك حول هذا الاتجاه النسبى ذاته . فأيان أن نعرف أين تقع الحقيقة ، اذا تأملنا المزاغم المتنافسة للوترين والكالفانيين والأنجليكان ، ولا داعى لذكر الكاثوليك وكل الانفصاليين والانعزاليين ؟ » فلا عجب اذا كتب الأسقف بوسويه قرابة نهاية القرن يعبر عن مخاوفه من قدوم عصر جديد « لجموح العقل » فى أعقاب عصر الطاعة لله والملك . وكان بوسويه مازال يحيا فى مجتمع محافظ لم يقدم الا حديثا (١٦٨٥) على اعلان المراتب الدينية بعد صدور نقض لفرمانات نانت (ابان عهد لويس الرابع عشر) (٦) . بيد أن هذا المجتمع قد استمر يعاني من وجود ثغرات دينية واجتماعية معا ، وكان مستشار الملك الروحى والدينى على دراية بهذه الحقيقة ، وشجب بوسويه « المعركة التى كانت تعد ضد الدين » ، وبخاصة ضد الديكارتيين الذين يبدون متدينين ظاهريا ، ولكنهم قد جعلوا الله يتشكل تبعا لعقلهم ، وبذلك عرفوا الآخرين كيف يستبعدون ما هو فوق الطبيعة استبعادا تاما (٧) . ورغم الاتجاه المحافظ للدولة الذى فرضه حاكم مطلق فى مرحلة تقواه ، فان الفكر الحر قد تقدم فى فرنسا ربما أكثر من أى بلد آخر فى أوروبا .

وأطلبت العلمانية بوجهها فى القرن السابع عشر ، وتختلف العلمانية عن الفكر الحر ، لأنها لا تعلن عن أى تهديد لأى اتجاهات لاهوتية معينة . وكل ما تفعله هو القيام بحركة التفاف (بلغة العسكريين أيضا) حول

(٦) Edict of Nantes أصدره هنرى الرابع سنة ١٥٩٨ . وفيه امتد التسامح المحدود بحيث تمتع به الهجنوت .

(٧) الأسقف Bossuet - رسالة إلى أحد حوارى مالبرانش فى ٢١ مايو ١٦٨٧ .
استشهد بها Paul Hazard فى La Crise de la Conscience européenne .
— Boivin باريس ١٩٣٥ الجزء الأول - ص ٢٨٦ .

اللاهوت ، بوضع العراقل أمام أى مجالات مستقلة من الفكر . ويرمى هذا الاتجاه الى زيادة جعل اللاهوت مقصورا على المجالات المفيدة نسبيا للايمان والأخلاق . ان هذا القول لا يتناقض مع ما سبق قوله عن استمرار تزايد تأثير اللاهوت . وبين بيكون كيف يتحقق ذلك ، واعتقد مثل جهابذة الجمعية الملكية أن العلماء يدرسون تورا الطبيعة ، وبأن للعلم روافد دينية جياشة ، تكشف قدرة الله التى تتجسم فى خلأقه . غير أن هذا الاعتقاد لم يحل دون قيام بيكون بحماية العلم من تدخل اللاهوت .

وكان موقفه من اللاهوت ذاته صحيحا من الناحية التقليدية ، فالى اللاهوت ، واللاهوت وحده تنتمى معرفة طبيعة الله وإرادته والقانون الأخلاقى والروح العقلانية للإنسان كما تكشف فى النبؤات والأقوال والحكايات والعقيدة . وفى هذا الوقت نفسه حذر بيكون من « هذا الخلط الوحش بين الأشياء الالهية والأشياء الانسانية » . فمن بين الأسباب التى حالت دون تحقيق العلم أكثر من القليل من التقدم عبر العصور ، الجهل وتدخل الغيبيات المدرسية (السكولائية) التى أرادت جعل العلم يرتكن على الكتابات المقدسة . ومن هنا جاء قول بيكون « بعدم اعطاء الايمان أشياء أكثر من الأشياء التى تتبع الايمان » (٨) . ففى مذهب بيكون ، رغم استمرار تمتع اللاهوت بمكانته ، إلا أنه فقد قبضته على العلم . ولقد سبق أن اتخذ جاليليو نفس الموقف فى رسالته الشهيرة ١٦١٥ الى الدوقة الكبيرة كريستيانا من توسكانيا . ويصح تسمية هذه الرسالة « تصريح اعلان استقلال العلم » . ورضى جاليليو عن تسمية « اللاهوت بملك العلوم » ، على أن يكون مبرر ذلك هو تفوق اللاهوت على العلوم الأخرى فى المكانة ، وسيطرته على « الأشياء الخارقة التى تعد موضوعا للايمان » . وانكر حق اللاهوت فى التدخل « فى المسائل الفيزيائية البحتة » وهو ما يعنى تسليم العلم الى أشخاص لا يعرفون أى شىء عنه . وبذلك يعوقون تقدم المعرفة . وكان ماخطر ببال جاليليو هو نفر من رجال اللاهوت المعاصرين الذين أدانوا نظرية كوبرنيك فى الكونيات . رغم أنها لا تمت بصلة الى الايمان المسيحى أو الأخلاق . وكان طاغية مطلق ، لا هو طبيب ولا هو مهندس قد وصف دواء أو سن قواعد لفن العمارة مما أدى الى الاساءة الى كل من المرضى والأبنية (٩) .

(٨) سير فرنسيس بيكون - Novum Organum الكتاب الأول La Aphorism

(٩) جاليليو - رسالة الى الدوقة الكبيرة كريستيانا فى توسكانيا ، متضمنة فى كتاب

Discoveries of Galileo - Stillman Drake (١٩٧٧) ص ١٩١ - ١٩٣ .

ورغم أن الفلاسفة لم يتمثلوا في صراحتهم ، إلا أنهم اتبعوا أيضا طرائق مستقلة . وعلى الرغم من غلبة استشهادهم باللاهوت ، وطلب العون منه ، إلا أن مهمة الفلسفة الرئيسية الآن قد اتجهت الى فهم الطبيعة الجديدة كما تكتشفت في العلم ، وتفسيرها . ولم يعد الفلاسفة ذاتهم من محترفي اللاهوتيين ، كما كان الحال بوجه عام في العصور الوسطى . وكان اللاهوت الذي تضرعوا به من اختيارهم ، ولم يك دائما محافظا أو متزمتا ، بل لقد قام ببيير بيل مبشرا بالتنوير ، بوضع أخلاقيات علمية ، وبصنغ التاريخ بالصيغة العلمانية ، بما في ذلك التاريخ المقدس للتوراة والمسيحية . وفي الفكر السياسي أيضا ، خفت صوت الاعتبارات الدينية بالضرورة ، بعد أن حظيت أفكار مثل سيادة الدولة ومصالحة الدولة العليا *raison d'état* بمكانة عالية . وفي فرنسا ، استمر وجود نظرية في الملكية المستندة الى اللاهوت ، وكشفت هذا النظرة عن قوتها إبان حكم الملك لويس الرابع عشر ، غير أن لوك وهو معاصر للأسقف بوسسويه قد دحض صراحة فكرة الحق المقدس للملوك وناقش المسائل السياسية في سياقات تكاد تقتصر على العلمانية وكذلك فعل نقاد الحكم المطلق في فرنسا .

وفي الوقت نفسه ، فإن الفكر الديني نفسه لم يقف مكتوف اليدين - وحدث تطوران لهما أهمية خاصة في هذا المجال ، أحدهما في نظرية المعرفة (الاستمولوجيا) والآخر في الميتافيزيقا ، يعنى ما يتعلق بفكرة الله . وازدادت حدة المشكلة اضطرابا في معايير المعرفة الدينية ، ومن المؤكد أنه لم يكن في نية المصلحين البروتستانت كلوتر وكالفان ، وآخرين أحداث بليلة في هذا المضمار . ومع هذا فإن هذا كان من بين أثار المجادلات التي لا تنتهى حول التوراة والكنيسة والضمير الفردى باعتبار كل هذه الجوانب مصادر الحقيقة الدينية . وتعددت المشكلة من أثر إعادة احياء الشك الاغريقى ، الذى توافر بصفة أساسية بفضل الترجمات اللاتينية لمؤلفات سكستوس امبريقوس ١٥٦٢ ، ١٥٦٩ . فلقه تشكك سكستوس مثل استباده بيرو من ايليا (ومن هنا أطلق على الحركة بأسرها اسم البيرونية) في امكان الاعتماد على الحواس أو العقل لاثبات وجود الله ، وكانت نتيجة هذه الأزمة التشككية التى بلغت ذروتها عند ميشيل دي مونتاني (الفيلسوف الفرنسى) هى دفع رجال الدين الى تكرار التساؤل حول : كيف نعرف أن الله موجود وهل نستطيع اثبات وجوده ؟ وما هو نوع البراهين التى نقبلها ، وما هو مقدار ما نعرف عن الله فوق حقيقة وجوده ؟ واختلفت الاجابات اختلافا كبيرا ، ابتداء من المغالاة في «الايمانية» *Fideism* ، الى المغالاة في العقلانية ، ولكن عند كثيرين مثل باسكال ولوك اتخذت موقفا وسطا ، وأحيانا مواقف جديدة .

ولقد أكلت « الايمانية » ايثار الايمان على العقل فى الدين ، لانه سلاح هام عند أنصار الكاثوليك فى القرن السابع عشر . وهذه الحقيقة حافلة بالمفارقات المثيرة للسخرية ، لأن البروتستانت هم الذين أصروا على مبدأ الـ « Fides Sola » كبداية للإصلاح الدينى . ولكن الموقف انقلب رأسا على عقب عندما ازداد اقبال البروتستانت على الرجوع الى العقل ، كمرشد للإيمان على أقل تقدير ، بينما ارتد الكاثوليك ، الذين تركوا تقاليدهم الاكويينية ، وعادوا الى الايمان ، الايمان بالحوارق والمعجزات التى لا يفهمها العقل . والجديد فى هذه المستجدات التى جاءت بها الايمانية فى القرن السابع عشر عند الكاثوليك والبروتستانت (١٠) على السواء هو تحالفها مع الشك الفلسفى ، أى أنها بدأت من القول البيرونى بأن العقل البشرى عاجز عن اكتشاف الحقيقة ، وبخاصة الحقيقة الدينية . وذكرت الايمانية فيما بعد أنه من المستطاع تجنب الفوضى الدينية باخضاع العقل الفردى فقط - وهو يتسم بالنقص فى أى حال - لسلطان الكنيسة ، وتكرر كل برهان من هذه البراهين - التى نصادفها بالفعل فى كتاب مونتاني : « دفاع عن ريمون سيبون » المرة تلو الأخرى عند مجموعة كبيرة من أنصار الايمانية الفرنسين ابتداء من الأب شارون الى الاسقف هويت Heut .

Weakness of the Human Mind ويعيد كتاب هويت

بياننا كلاسيكيا فى هذه الناحية ، وفضل هويت الشكك على كل الفلاسفة الآخرين . ولما كان الشكك لا يثبتون أى شئ موجب عن الأشياء المقدسة أو الانسانية ، لذا فإنهم لم يتعرضوا للخداع مثل « الفلاسفة الدوجمائيين » ، والشك يمهّد الطريق أمام الايمان بأن يغرس فى البشر التواضع الفكرى الصحيح . وذكر هويت أن الايمان يثبت ترنحات العقل ويصحح الشكوك التى يجرى بها الناس عند معرفتهم للأشياء (١١) . وازدادت شعبية الايمانية بعد ظهور أشعار جون درايدن الشاعر المتوج لانجلترا والمؤرخ الملكى . وفى كتابه Religio Laici (١٦٨٤) الذى كتب عندما كان مازال من الناحية الفنية انجليكانيا ، وصف نفسه « بأنه ميال بطبيعته للشك فى الفلسفة » ، ولم يعن بذلك أن العقل لن يستطيع

(١٠) كان هناك أتباع للمذهب الايمانى Fideists من البروتستانت - كذلك من الكاثوليك فى القرن السابع عشر . انظر بوجه خاص « الحساس » الدينى و « الوعى المباشر » ، كما طرحها جون لوك فى الكتاب الرابع من Essay concerning Human Understanding . وقام نفر قليل نسبيا بجعل ايمانهم يستند على براهين تشككية . وكان بين هؤلاء سير توماس براون وجون درايدن .

اطلاقا اكتشاف الحقائق الدينية ، ولكنه عني أنه بمجرد تخفيه وراء القوة أو السلطة كما حدث لأنصار Socinians . وهؤلاء الطبيعة فانه سيشوه هذه الحقائق ، أو يقضى عليها نهائيا : « كيف يستطيع الأقل فهم ما هو أعظم ؟ وكيف يستطيع العقل المتناهي بلوغ اللامتناهي » ؟ والاجابة واضحة لكل من درايدن وهويت . فالايان وحده يزود العقل بما يعجز عن الاتيان به .

استريحى اذن يا روحى من القلق الذى سينتهى بتحريك .

فلن تستطيع العلوم هدايتك

والايان هو الضمان الوحيد لبهجتك

والجسر العلوى ينبغى أن يتهدم قبل أن تفشل المغامرة (١٢) .

وعندما نظم درايدن هذه الأبيات ١٦٨٧ ، كان قد تحول الى الايمان بدين المؤخرة أى الكاثوليكية فى انجلترا التى استجوبت حتى الكتب المقدسة (١٣) . ونحن ندرك عند درايدن الخوف من الفسوضى الدينية التى نجمت - من ناحية - عن ذكرى عهد الحروب الأهلية عندما كانت انجلترا عامرة بالشيع والطوائف . ومن ناحية أخرى - ما حدث من تهديد من أثر مذهب تأليه الطبيعة ، والفكر الحر بوجه عام . وشعر درايدن مثل الفرنسيين من أنصار الايمانية بالحاجة الى « أرض صلبة » يقف عليها ، وإلى كنيسة عالمية بكل شيء « لم تبنها أيادى فانية ، تكتسب سلطانها من سلطة أسمى هى التى تحدد الايمان وتحسم كل خلاف » .

(١١) Traité Philosophique de la faiblesse de l'esprit humain - Huet

انظر بوجه خاص الكتاب الأول (الفصل الخامس) والكتاب الثانى (الفصل الثانى) . وفى الفصل الأخير - كما يلاحظ - استشهد هويت بما قاله توماس الاكوينى ، وردده جملة مرات لتأييد موقف المذهب الايمانى ولقد رسم بيتر دانييل هويت باعتباره باحثا هاما ومن رجال الكنيسة فى عهد لويس الرابع عشر وسمى أسقف أفرانش ١٦٩٢ .

(١٢) جون درايدن : The Hind and the Panther الأبيات ٢٩٠ - ٢٩٤ وعن العقل انظر الأبيات ٢٤٨ - ٢٤٩ - وكتاب Religio Laici ويسمى « ايمان العوام » - التمهيد والأبيات ٤٢١ - ٤٦١ - ٤٦٢ يمثل كتاب The Hind دفاع درايدن عن الكاثوليكية .

(١٣) كان درايدن لا يثق فى المراجع المقدسة بوجه خاص ، كمصدر دينى موثوق به ثقة كاملة بعد أن قرأ الترجمة الانجليزية لكتاب الأب ريشار سيمون Histoire Critique du Vieux Testament ١٦٧٨ . فلقد أكد هذا المؤلف الباكر الشهير ما فى النصوص التورادية من غموض وصعوبة .

« فالكنيسة هي أول كل شيء ، وينبغي أن يكون لها كيان ، حتى تكون صادقة . وتضمن هذه الوجودية الدينية أيضا الوجودية السياسية » .
وقد عبر درايدن عن هذا المعنى بالفعل في كتاب Religio Laici فقال :

وبعد الاستماع الى ما قد تقوله كينستنا
واذا استمر عقلنا يشطح في اتجاه آخر
فمن الأفضل أن يلجم هذا العقل الخاص
بدلا من أن يشتت السلام العام بمشاحناته (١٤) .

واهتدى الفلاسفة العقلانيون الى نتائج متعارضة تماما عن الطريق الى المعرفة الدينية . اذ بدا لهم من الأهمية بمكان أن يشبتوا وجود الله . فقدم كانت مذاهبهم تعتمد على هذا الشرط ، ولا بد أن تتحقق هذه الغاية ، ومن الميسور تحقيقها اعتمادا على البرهان العقلي . وعلى نقيض الايمانين ، زعم العقلانيون أنهم يثقون ثقة كاملة في قدرة العقل المتناهي على ادراك اللامتناهي . وأكد ديكارت ، وكان على بينة من براهين الشكاك ، (١٥) هذا الايمان بالعقل في الرسالة التي استهل بها كتابه Meditations Concerning First Philosophy (١٦٤١) فكتب للاهوتيين في السوربون يقول : « لقد اعتقدت دائما أن السؤالين الخاصين بالله والروح هما السؤالان الأساسيان بين الأسئلة الجديرة بأن تبرهنها الفلسفة العقلانية بدلا من اللاهوت » . فاذا اعتبرنا الايمان كافيا للمؤمن ، فليس كل واحد منا مؤمنا . واذا أريد اقناع أولئك الذين يفتقرون الى الايمان بهذين الشيتين فينبغي أن يتحقق ذلك « اعتمادا على العقل الطبيعي » وتدعم الكتب المقدسة ذاتها ادعاء العقلانيين بأن كل ما يمكن أن يعرف عن الله يستطاع برهنته بمبررات « لسنا بحاجة الى البحث عنها في أي مكان آخر غير أنفسنا ، وعقولنا وحدها هي القادرة على تزويدنا بها » (١٦) .

(١٤) Religio Laici - John Dryden الأبيات ٨٦٧ - ٨٧٠
الظر أيضا The Hind and the Panther الأبيات ٦٣٧ - ٦٣٩ ، ١٢٤٥ .
(١٥) كان ديكارت يبغي بلوغ اليقين فوق كل شيء . وشكا من الافتقار اليه ، في دراسته في الكلية اليسوعية بلافليش La Flèche غير أن البيرونية المعاصرة قد جاءت بأكبر تهديد على الاطلاق لليقين ، وشرع ديكارت في دحضه ، بأن رجع لا الى الكتب المقدسة ، ولما الى قوة العقل والأفكار الواضحة المتمايزة .

(١٦) Philosophical Essays — Descartes — ترجمتها للانجليزية
L. J. Lafleur ١٩٦٤ ص ٦١ ، ٦٢ .

وعكف ديكارت بعد ذلك على تنمية هذه المبررات في القسم الأساسي من كتاب التأملات . فالكوجيتو أو النفس المفكرة - التي أثبت ديكارت وجودها بالعقل ، لا يمكن أن تخدع حتى بوساطة الشيطان المزعوم ، على شريطة أن تحرص على الاعتراف بالأفكار الواضحة المتميزة وحدها . والله من بين هذه الأفكار الواضحة المتميزة . وعلى الرغم من أن ديكارت لم يزد البراهين البعدية *a posteriori* ، إلا أنه اتجه في آخر الأمر إلى البرهان الأونطولوجي الشهير لإثبات وجود الله . وقال إن فكرة الله « هي بداخلنا » أي أنها فطرية ، بمعنى أنها واضحة للعقل قبلها *a priori* أي قبل التجربة الحسية : لقد عثرت في عقلي على فكرة الله ، أي على كينونة بالغة الكمال ، ليست أقل من فكرة أي شكل أو عدد » (١٧) ، واستند ديكارت على حكمه على ماهية الله ، فأثبت وجوده إذ ليس الوجود ذاته خاصة للماهية أو الكمال الأسمى ، وكان من الصعب أن يبدو هذا البرهان مقنعا تماما للزنادقة ، ومن ثم جاء ديكارت ببراهين أخرى أسهل في فهمها كبرهان الطبيعة الحادثة للعقل ، وبرهان الله كمصدر لأفكار العقل المتناسي عن اللامتناهي ، وما أشبه . واختلفت « البراهين » التي تصادف عند العقلانيين الآخرين شيئا ما ، ولكنها كانت جوهرية في نفس الاتجاه . فعند اسبينوزا مثلا ، فبالرغم من أن الله في نظره قد اختلف اختلافا جذريا عن إله ديكارت ، إلا أنه قد استنبط أيضا وجود الله من ماهيته ، فالله بعد تعريفه بأنه جوهر (أو الماهية الجوهرية لكل شيء في الطبيعة) موجود « لأن الماهية تتضمن بالضرورة الوجود » أما لايبنتز ، فقد رفض عددا من البراهين ، بما في ذلك البرهان البعدي عن « التوافق الكامل » للجواهر العديدة في الطبيعة ، التي تحتاج لعل مشتركة أو عامة . وأجمع الفلاسفة العقلانيون على الثقة في صعوبة قدرة الطفل على إثبات وجود الله أو تقدير ماهيته ، رغم إمكانها .

ولم تتوافر لباسكال مثل هذه الثقة ، كما أنه لم يكن « إيمانيا » كاملا أو نمطيا . فالمعرفة الطبيعية بالله ممكنة للكفار وكذلك للمسيحيين . وفضلا عن ذلك ، فإنها ضرورية لتعريف الكفار بأن الله : « ليس متعارضيا على العقل » . ومع كل هذا ، فقد عبر باسكال بعمق عن عدم ثقته في البراهين الميتافيزيقية ، لا لأنه اعتبرها غير كافية - كما فعل الإيمانيون - ولكن لأنها لن تؤدي أبدا إلى إله حي ، يختلف عن إله الفلاسفة . فهم مجردون للغاية ، وبعيدون عن التجربة الإنسانية العادية . فما هي علاقة البراهين في كتاب ديكارت « مبادئ الفلسفة »

(١٧) نفس المصدر ص ١٢٠ ، من العامل الخامس .

بإله إبراهيم أو القديس بولس ؟ ، وفى النهاية ، رجع باسكال لا الى الايمان الأعمى ، ولكن الى السيكلوجية الانسانية . ان هذا النوع من الاستدلال السيكلوجى ، والمتعارض مع الاستدلال الميتافيزيقى هو فى الواقع أهم ما يؤيد زعم باسكال بالأصالة فى هذا المجال ، ويجعله رائدا للمدافعين عن الدين من أمثال كيركجورد وبرجسون .

والى حد ما كانت استدلالات باسكال قريبة من استدلالات الايمانين . فالعقل الانسانى الذى أصيب بالتعتيم بعد السقطة ليس بأى حال قابلا للمقياس بالله . ولذا « فأننا نعرف وجود المتناهى وطبيعته لأننا متناهون . ونحن مكونون مثله من امتداد فى المكان ، ولكننا لا نعرف لا وجود الله ، ولا طبيعته ، لأنه ليس لديه امتداد أو حدود » (١٨) ، فلم يكن برهان باسكال مماثلا للبرهان العقلانى ، الذى يبدأ بماهية الله لكى يثبت وجوده . ولكن ما الحال اذا عجز العقل عن ادراك « اللامتناهى » ؟ وكانت اجابة باسكال على ذلك بأن القلب قادر . « وللقلب مبرراته التى لا يعرفها العقل » . والقلب نسبيا لم يتلوث بالخطيئة الأزلية ، ويعشق بطبيعته الكينونة الكلية ، ان القلب هو الذى يعى الله ، وليس العقل . وهذا هو معنى الايمان : الله يدرك حدسيا بالقلب ، وليس بالعقل » (١٩) . على أن القلب - كما فهم باسكال - يتضمن أشياء أكثر من مجرد العاطفة أو المشاعر . فهو يجمع بين المعرفة والمشاعر والارادة عندما ينشئ علاقة شخصية حية مع الله ، ولكى يقنع الدنيويين ، قدم باسكال برهان « الرهان » المشهور . فاما أن الله موجود أو غير موجود . فلماذا لا نراهن على وجوده ، لأن هناك الكثير مما سنجنينه من هذا السعى ، انه شئ ليس أقل من سعادتنا الأبدية . وتفرض علينا الرياضيات الاحتمالية أن نضحى بالمتناهى فى لعبة لا يختلف فيها « المفرد » عن « الزوج » حتى نربح اللامتناهى . غير أن باسكال رغم أنه كان عالما رياضيا عظيما ، لم يذكر أبدا أن البرهان الرياضى يصلح لله . فإله قد بقى دائما مختبئا فى نظره ، ولا يستطيع القلب الاقتراب منه الا فى لحظات الايمان .

والواقع ان لوك رغم أنه لم يك رياضيا ، قد دفع البرهان الرياضى فى هذا المجال الى ما هو أبعد من باسكال ، وأكد أن أدلة وجود الله « تعادل اليقين الرياضى » ويستطاع الحصول عليها بالقيام باستنتاجات رياضية صحيحة من الوقائع والقضايا البيئة فى ذاتها . ان هذا النوع من الأقوال يضع لوك آمنا بين العقلانيين الدينيين فى القرن السابع عشر .

(١٨) Pensées — Pascal غ ٣٤٣ (النظر ملحوظة ٥) .

(١٩) نفس المرجع غ ٢٢٤ - غ ٢٢٥ .

غير أنه لم يك عقلانيا كاملا ، مثلما لم يك باسكال « ايمانيا » كاملا ، واختلف لوك عن العقلانيين في أوروبا في نواحي هامة . أولا - بوصفه تجريبيًا ، وكذلك عقلانيا ، فانه قد رفض الأفكار الفطرية ، ومن ثم قال بأن براهين وجود الله ينبغي أن تتبرهن بدلا من قبولها حدسيا ، أى أن تكون مستمرة في الأحاسيس والتأملات ، وبذلك تكون « بعدية » تماما ، وفوق كل ذلك ، فلقد شدد لوك على اللا تناسق بين الفهم الانسانى وفهم الله ، لأن الفهم الانسانى عاجز عن ادراك اللامتناهى أو استقصاء ماهية الله ، كما ادعى الديكارتيون ، واعترف لوك متعارضا مع الفيلسوف الفرنسى مالبرانش . اعترف لوك بأنه يحيا فى ظلام « لأنه ليس لديه أى فكرة عن جوهر الله على الاطلاق » (٢٠) هذا لا يعنى انكار تفضيل لوك للعقل فى الدين كشيء متعارض مع الايمان الأعمى ، أو الحماسة التى انتقصها المرة تلو الأخرى فى الكتاب الرابع من مؤلفه الكبير *An Essay Concerning Human Understanding* ، والاستسلام للحماسة (وربما كان بوسعه أن يقول « القلب ») يعنى فتح الباب أمام الفوضى ، والتصديق البساذج ، ان العقل يجب أن يكون « حكما الأخير ومرشدنا فى كل شيء » . وبالمثل فان تركيزه عندما كان لا يواجه المتحمسين كان على ضعف العقل عند نظرتة للمخوارق ، والعقل أكثر من كاف « للمعرفة المناسبة لنفع الانسان ، وخيره فى هذا العالم » . غير ان الطبيعة لم تقصد مخاطرة العقل « بهضم الحقائق التى تفوق الفهم » (٢١) فبعض الحقائق بكل وضوح « أعلى من العقل ، وان لم تتعارض معه اطلاقا » ، ومن ثم فيجب أن تقبل بالايمان . ولقد سمى لوك بحق بأنه عقلانى المخوارق ، لأنه استمر يعتقد فى الواقع ، وكل ما يسمو فوق الطبيعة كما وردت فى التوراة ، باعتبارها مصدرا للحقيقة الدينية ، حتى وان كان لها دور مكمل فحسب لهذه الحقيقة . ويبدو واضحا أن لوك الذى جاء فى نهاية قرون عديدة من الحروب الدينية فى انجلترا وأوروبا قد أراد مؤازرة المسيحية التقليدية ، وان كان قد ذكر أحكاما دوجماتيقية قليلة عنها بقدر المستطاع ، ايثارا للسلامة . وتفسر هذه الرغبة فى السلامة - من

(٢٠) *An Examination of P. Malebranche's Opinion of seeing* لوك
All Things in God.

(كتب ١٦٩٤ - ١٦٩٥ ونشر بعد وفاته) . وفى القسم السادس ، هاجم لوك مالبرانش (أهم اتباع ديكارت) لأنه اعتقد انه يعرف الله أفضل من معرفته لفهمه ، وأنه سيستعين بالذهن الالهى فى تفسير الذهن الانسانى « (قسم ٢٣) » .

(٢١) من مذكرات جون لوك (٨ فبراير ، ٦ مارس ١٦٧٧) أعيد طبعا فى كتابه *Peterking - The Life of John Locke.* لندن ١٨٣٠ الجزء الأول ص ١٦٣ . ١٩٧٢ .

جهة - لماذا هاجم هجوما شديدا كلا من المتحمسين والعقلانيين ، ودعا الى لاهوت « معقول » بالاضافة الى رغبته فى التزام اللاهوت أضيق نطاق ممكن .

قصارى القول ، فان وجود الله ظل راسخا فى القرن السابع عشر ، رغم كل تحديات الشك . وناقش المفكرون أفضل طرق اثبات وجوده ، اما بالايمان ، أو بالعقل ، أو بالجمع بين الوسيلتين . ولكن ما القول فى طبيعة الله ؟ لقد نشب خلاف كبير بطبيعة الحال حول هذه النقطة ، وتأرجح الرأى حول مسائل مثل العاقب الالهى ، والكهون والحرية والحنمية والشخصية والاشخصية . ومع كل هذا فمن المستطاع أن نلمح وسط الاختلافات بعض تطورات جديدة غيرت تغييرا كاملا معنى الألوهية ، كما اعتقدتها أوربا المسيحية تقليديا . وبعبارة أخرى ، فان الله الذى استمر كثيرون يرون مماثلا للاله فى الديانة المسيحية قد اكتسب أوصافا جديدة ، وفقد أوصافا أخرى تجاوبا مع أزمة الشك والرغبة فى السلام الدينى ، وكذلك استجابة للكونيات الجديدة .

ولقد سبق أن لمحنا بالفعل الى أحد أمثلة هذه التطورات . انه الاتجاه الى الحد الأدنى فى اللاهوت ، وتبناه دعاة السلوك Latitudinarians ابتداء من ارازموس وسبستيان كاستيليو فى القرن السادس عشر الى لوك . وسواء اتجه هؤلاء الدعاة الى تصغير الاختلافات من أجل السلام الدينى فى المجتمع أو كانوا متشككين فى اللاهوت ، فانهم لم يذكروا أكثر من القليل عن طبيعة الله مفضلين التركيز على الأخلاق (١) ، ولقد أكد لوك أن الله أبدي قادر على كل شئ وعالم بكل شئ وخير . ولكن هذه الصفات كانت من صفات التفضيل ، ومن الصفات التى يستطيع الانسان حتى عند جهله بها أن ينسبها الى الله . ومن ناحية « ماهية » الله ، فان الانسان لا يستطيع أن يعرف شيئا أكثر من معرفته للماهية الحقة لحصاة أو ذبابة ، أو لنفسه هو أيضا . ومن ثم فان الخلاص لا يعتمد على « التأملات » و « الدقائق » والألفاظ الغامضة والأفكار المجردة التى أصر عليها الكتاب والمجادلون فى الدين ، وفرق دعاة حرية السلوك الهولنديون ونظراؤهم من مواطنى لوك من أمثال جون هيلز من ايتون ووليم شلنجرث ، وبخاصة الأسقف تيلوتسون Tillotson - الذى تعلم منه لوك الكثير - بين الأساسيات وغير الأساسيات فى الدين . فاذا أردنا تحقيق الأبدية فى الحياة ، فما علينا الا أن نؤمن بيسوع كمسيح أرسله الرحمن الرحيم ، واعتمادا على عونه ، نعيش حياة كريمة (٢٢) . فلا عجب اذا رأينا لوك يتهم بأنه من دعاة الوحدة Unitarianism .

(١) يذكرنا هذا الاتجاه بالنصار فكرة « الدين المعاملة » .

والأسوأ من ذلك أن ينظر إليه في حياته كمهدد للإيمان المسيحي ، ولكنه في الحق لم يك من أنصار مؤلهي الطبيعة . غير أنه ، كما سبق أن أوضحنا - كان يعترف في وجود حقائق « فوق العقل » في الدين ، ويؤمن بمعجزات الكتاب المقدس ، وبقى تابعا للكنيسة الانجليكانية ، بينما حاول توسيع أفاقها . وما أراد لوك القيام به - وهذا هو طابع دعاة حرية المساواة L - كلها - هو تحويل مركز الثقل في الدين من اللاهوت الى الأخلاق ، فاذا كانت ماهية الله لن تعرف الى الأبد ، والأمر بالمثل فيما يتعلق بماهية الأجرام السماوية ، فعلى الأقل بوسعنا أن نعرف « على نحو كامل » - كما يقول لوك : « الماهية الحقة للأشياء التي تدل عليها مصطلحات الأخلاق » . ان هذا هو ما يناسب عقل الانسان ، وليس دقائق التأملات اللاهوتية وخواطرها ، ان ما يناسب عقل الانسان هو المعرفة الأخلاقية ، التي استخلص لوك منها القول بأنها : « العلم المناسب للبشرية بوجه عام ، وهي المهمة المناسبة لها » (٢٣) ، واذا أتبعها الانسان اتباعا صحيحا ، فانها ستيسر له أن يتوافق ويتسامح على خير وجه ، ويعيش في سلام مع الآخرين .

كان هناك تطوران آخران عظيمي الأهمية ، شارك فيهما لوك بقدر ما ، ورغم ما بينهما من تناقض الا أن هذين التطورين كانا من نتائج الثورة العلمية والسبيل المستحدثة في تنظيم المكان وتصوره كشيء مرئي ، وحركة الأجرام في الفضاء ، والتطور الأول قد سبقت الإشارة إليه في فصل سابق عندما ذكرنا دفع الله خارج الكون . وبذلك تحول الله الى سماعتي رفيع المقام ، أو بتعبير الكسندر كويره Koyré الى يوم سبت الراحة « عند العبرانيين ، فهو يحيا في حالة سكون وراحة ، وغائب من العالم ، بعد أن أتم الفعل الأصلي للخلقة ، وكان هذا التطور الذي لم يظهر مكتملا عند أحد من المفكرين البارزين مؤثر اتجاه تأليه الطبيعة . واتجه التطور الآخر الى الاتجاه المقابل . فقد أكد أن الله عالم بكل شيء في العالم ، بل وجعل هناك هوية بينه وبين العالم في بعض جوانب ، ونستطيع القول بأن هذا التطور الأخير قد أدى الى اتجاه « رومانتيكي » . وبوسعنا الاهتداء الى الجمع بين النظرتين : الله الغائب والله الكامن - في نفس الشخص . ففي عصر التجديد اللاهوتي ، لا مفر من أن تكون هناك درجات متفاوتة في الشدة والخفة في الإرادة ،

(٢٢) هذه هي النتيجة المستخلصة من كتاب The Reasonableness of Christianity. (انظر بوجه خاص القسمين ١٧٢ ، ٢٥٢) .

(٢٣) An Essay concerning Human Understanding - Locke.

الكتاب الثالث - الفصل العاشر القسم السادس عشر - الكتاب الرابع الفصل الثاني عشر القسم الثاني .

وأن لا تكون دائما منطقية بالمعنى الدقيق عن خاصة العلا النسبي أو الكمون النسبي ، أو النعمة الالهية . وكان هناك أيضا بعض اساءة للفهم ، بعضها ربما كان متعمدا ، فيما قاله مفكرون معينون عن الله ، أو حاولوا قوله عنه .

ومال ديكارت لعشقه للعلم الجاليلي (نسبة الى جاليليو) الى ناحية النظرة الأولى . ويفترض أن باسكال قد قال عن ديكارت أنه كان مستعدا للاستغناء عن الله لولا حاجته اليه « لكى يعطى نقرة تحريك العالم ، وبغير ذلك فانه لم يك بحاجة اليه » (٢٤) . ان تأكيد باسكال هذا لم ينصف ديكارت . فلقد أبقى ديكارت - وكان يمارس شعائر الكاثوليكية - قدرا كبيرا من التأليه التقليدى فى مذهبه ، وكتب فى التأملات : « أعنى بكلمة الله جوهر لا متناها وثباتا أبديا واستقلالا وعلمنا بكل شيء ، ومن خلقنى وخلق كل الموجودات ، وأخرجها للحياة » (٢٥) . ان هذه هى الصفات المقدسة التقليدية ، وتلاحظ أيضا عند لوك . وتحدث ديكارت أيضا عن حفاظ الله المستمر للعالم ، بل واستمرار عملية إعادة خلق الحركة والزمان لدفع العالم الى الحركة . وعلى أى حال ، ان هناك بعض مبررات لما قاله باسكال - فلقد خفف ديكارت بكل وضوح لصالح العالم الفاعلية الالهية فى العالم ، ولكنه لم يستبعد نهايا . فالصورة التى رسمها فى الجزء الخامس من كتاب « بحث فى المنهج » هى لكون يسير وحده ، بمجرد أن خلق الله فى الأصل المادة والحركة والقوانين الطبيعية بما فى ذلك قانون القصور الذاتى . وفى فلسفة ديكارت ، كانت وظيفة الله هى ضمان سير العالم الآلة ، واثبات يقينه وعدم استقلاله . وبعد أن تم الخلق ، استمر الاله الديكارتى فى محافظته على العالم ، وبمعنى ما استمر فى إعادة خلقه ، ولكنه لم يغير أو يتدخل فى الحركة المألوفة للطبيعة . فهذه الحركة المألوفة للطبيعة قد جعلت العالم على نحو ما نراه الآن ، أى الذى بدأ بمادة أصلية ثم ظهرت الدوامة ، التى تتحرك بفعل العلة الأولى .

وعند نيوتن ، بقى شيء أكبر من الاله التوراوى ، الذى كان « سيدها على الجميع » ، والذى كان يمارس « السيادة » . على ان اله نيوتن قد

(٢٤) Pensées - Pascal ف ٧٧ (طبعة Brunchivieg - وحدت ، فى طبعة (Lafuma

(٢٥) Philosophical Essays — Descartes (انظر ملحوظة ١٥) ص ١٠١ وهذا القول منقول من العامل الثالث .

تشابه هو واله ديكارت أكثر مما يظهر على السطح ، وليس هناك من ريب بطبيعة الحال أن نيوتن قد اعتقد أن الله هو حافظ الكون وكذلك خالقه . واستنتج نيوتن من الحركات المنظمة للكواكب أن العلة الأولى لكل شيء يجب أن تكون فاعلا عاقلا ، بارعا في الميكانيكا والهندسة . وفضلا عن ذلك ، فقد جاء في أعقاب خلق الله للعالم وكما قال في Scholium الذى أضيف الى المبادئ ، ان الله يحكم كل شيء ، بمعنى ان لديه القدرة على لم شمل الكون ، بل واصلاح أجزائه عند الحاجة . وتعد وظيفة الله كمصالح هي فى الحق أساس الهراء الشهير الذى ذكر فى الفصل السابق . فتمشيا مع ما قاله نيوتن ورفاقه ، كانت آلة العالم التى صنعها الله بعيدة عن الكمال « حتى اضطر (الله) الى تنظيفها من حين لآخر اعتمادا على اجراء غير عادى ، بل واصلاحها مثلما يفعل الساعاتى » . وصور لايبنتز - وكان يزعم أن لديه رأيا أسمى عن الحكمة الالهية - الله « كعقل يفوق الدنيا Supra mundane ، ومن ثم خلق بحرية أفضل العوالم الممكنة ، ولكن فيما بعده ، وبالرغم من قدرته على القيام بالمعجزات ، فإنه لم يفعل ذلك بقصد تزويد الطبيعة باحتياجاتها ، وإنما لتزويدها بالنعمة الالهية . واتجه الدكتور صمويل كلارك وهو يمسك بعصا غليظة يلوح بها فى وجه نيوتن الى الاستحياء من هذه الصيغة ، وخشى أن تكون قد نزعمت الى « استبعاد النعمة الالهية وحكم الله - فى الحق - من العالم » وبذلك تكون قد عنت المادية والقدرية (٢٦) : واذا قرأنا لغة نيوتن بتمعن سيبين لنا أن نيوتن فى الحق قد كان قريبا من التصور الديكارتي أكثر مما زعم كلارك ولايبنتز . وباستثناء بعض رتوق عابرة أحتيج اليها مثلا للتغلب على عدم الانتظام فى حركات الكواكب ، وللمحيلة دون سقوط الكواكب الثابتة فى الفضاء ، فقد ترك اله نيوتن العالم يسير وفقا لمشيهته الى حد كبير . وكتب نيوتن فى كتاب البصريات Optics : « بمجرد أن تشكل العالم ، استمر يسير وفقا لقوانينه أزمنة طويلة » وكان اله نيوتن يمارس السيادة ، ولكن لم يعن بالسيادة عادة أكثر من خلق العالم

(٢٦) الدكتور صمويل كلارك - الفيلسوف وعالم اللاهوت والاستاذ فى كلية بويل وعميد سان جيمس بوستجنتر . وكان تلميذا لنيوتن وصديقا له . وما استشهدنا به كان نقلا عن لايبنتز ، والمراسلات الطويلة التى دارت بينه وبين كلارك . نشرت فى

A Collection of Papers which passed between the late Learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke ...

(لندن ١٧١٧) ص ٥ - ٧ ، ١٥ - ١٧ . والتعبير ... as his Delight appear

يرجع الى كلارك وليس الى لايبنتز .

وتنظيمه ، وبالتبعية ، أحداث التوافق فى نظام العالم (٢٧) ، لقد أراد الفلاسفة الطبيعيون فى القرن السابع عشر - بما فى ذلك نيوتن - أن يحصلوا على الأفضل فى عالمين : المحافظة على الله كخالق وضامن لليقين العلمى ، ولكن فى الوقت نفسه تخفيف دوره فى النعمة الالهية وفاعليته فى دقائق الدنيا *infra mundane* لصالح الاعتماد على العلم ونبؤاته ، ومن ثم حظى تشبيهه الله بالساعاتى والمهندس بالشعبية .

ولكن ، وكما بينا آنفا ، فلم تك هذه هى الصورة الجديدة الوحيدة ، حتى عند نيوتن ، الذى كشف عن توتر ملحوظ فى تصوره للألوهية . اذ تصور الله فى صورة مرئية أيضا ، أى كشيء منتشر فى الفضاء الذى دعاه بحق المجال المحسوس *Sensorium* ، وجاءت هذه الصورة لله - وتميزت بكمونها وعلوها معا - والتي وهبت على أسمى نحو بالوفرة واللاتناهى - من تأثير الثورة المكانيّة أو الفضائية فى القرن السابع عشر ، فلقد أزعج الفضاء اللامتناهى باسكال فى بواكير القرن ، وبخاصة عندما نظر اليه كشيء من المحتمل ألا يبالى بالانسان وغاياته (٢٨) . ولكن بعد وضع الله فى الفضاء ، وتصوير الفضاء كجوهر ممتد ، ولكنه ليس جسما ، وبعد الجمع بين الله والطبيعة على هذا الوجه ، كان من المستطاع إعادة الثقة للناس ، واشعارهم بالطمأنينة . ان هذا الاندفاع نحو تقديس الفضاء ، أو تصوير القداسة فى صورة فضائية قد بدأ على أقل تقدير منذ عهد باكر ربما رجع الى جواردانو برونو - كما رأينا (٢٩) . وعلى عهد نيوتن ، كان الاله الجديد للوفرة كما دعتة مارجورى نيكلسون شيئا مألوفاً ، احتل مكانا بين الآلهة الآخرين فى البانثيون . وللمفارقة ، حدث هذا فى نفس الوقت الذى التحق فيه الاله الساعاتى بالبانثيون . (ومتوافقا فى الزمان أيضا مع فكرة الموناد الأساسى للايبنتز الذى جعل الله بالاضافة الى كونه ساعاتيا ، أى مبدأ خارج وفوق نظام العالم ، مرتبطا أيضا بالعالم ، كأعلى حد فى النظام الهرمى (الهيرارشى للموناد) ، وتزايد كلام الناس عن الله وعلمه بكل شيء ، وشغله للمكان ، فقال نيوتن : « ان الله عالم بكل شيء ، لا من الناحية الواقعية فحسب ، وانما من

(٢٧) فى معنى dominion عند نيوتن يرجع الى كتاب
— Richard S. Westfall — Science and Religion in Seventeenth. Century
England « ييل » ١٩٥٨ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٢٨) انظر ص ٨٣ .

(٢٩) انظر ص ٨٣ .

حيث الجوهر » . وكتب لوك : « ان الله - كما يعترف الجميع - يملؤ
الأبدية ، « ومن الصعب العثور على سبب يدفع المرء الى التشكك في
أنه بالمثل يملؤ اللانهاى » (٣٠) .

واستعمل اسبينوزا فى الأغلب لغة تقليدية ، ورغم هذا فقد بلغ بهذه
الكمونية حداها المنطقى : « الله هو الكامن ، وليس شيئا عابرا أو متنقلا
(أى آت من الخارج) . وهو علة كل الأشياء » . فكل ما هو كائن كائن
فى الله ، ولا شئ يمكن أن يكون أو يمكن أن يتصور بغير الله » .
وهكذا . هكذا يقرأ العديد من أحكام كتاب الأخلاق (٣١) . وبعبارة
أخرى ، فان الله لا يوجد خارج أحواله ، أو مخلوقاته ، ولكنه يحيا
ويتحرك فيها . وألغى اسبينوزا « العلو » عند الله ، وجعل هناك هوية
بينه وبين الطبيعة . وفى هذا الاجراء ، جرد اسبينوزا الله من كل ملامحه
الشخصية كالارادة والفهم والخيرية وحرية الاختيار : والواقع أن هذه
الناحية هى سبب العراك بينه وبين لايبنتز . اذ اعتقد لايبنتز أن اسبينوزا
قد جرد الله تماما من الشخصية ، كما فعل حقا . ولربما كان باسكال
قد بغض الألوهية عند اسبينوزا ، مثلما بغض ألوهية ديكارت . فمن
وجهة نظره المسيحية ، فان كلا الالهين (اله ديكارت واله اسبينوزا)
رغم أنهما يمثلان قطبين منعزلين ، الهان ميتافيزيقيان ، لهما كيان لاشخصى ،
ولا علاقة بينهما وبين الله « القابع » فى الكتب المقدسة أو العقل الانسانى .

ثمة صفة من صفات الاله لم يسبق ذكرها ، وتحتاج الى المزيد
من الاهتمام ، فيما يخص موضوع كتابنا . فحيثما يكون الله ، فانه
سيظل ، فوق كل شئ ، ثابتا لا يتغير فى نظر معظم الناس فى القرن
السابع عشر ، وليس من شك فى وجود احياء بذلك فى فكرة الوفرة ،
وتجدد أفعال الله وتنوعها ، وخصوصية الله الذى خلق بسخاء ما لا نهاية
له من الكائنات والعوالم . ولكن فى نظر أى انسان ينظر الى النظام الجديد
للطبيعة نظرة جادة سيبدو من الضرورى أن لا يجعل الله متغيرا ، كما

An Essay concerning Human Understanding.

(٣٠)

الكتاب الثانى الفصل الخامس عشر القسم الثالث - انظر أيضا لنفس الغرض كتاب
Essay upon the Infinity of Worlds out of (Henry)

Principles وماذا قال تراهيرن .

(١٩٢٦)

His (Gods) omnipresence is an Endless Sphere wherein all Worlds
wherein all worlds as his Delight appear

More Platonic Principles — Traherne

His Glory Endless is, and doth Surround.

And fill all worlds, without or End or Bound.

Ethics

(٣١) القولان الخامس عشر والثامن عشر من الجزء الاول من كتاب

ونشر هذا الكتاب بعد وفاة المؤلف .

فعل الهيجليون ، وأصر ديكارت على « لا تغير الله » في كتاب مبادئ الفلسفة . وكتب ديكارت يقول : نحن نعرف ليس فقط ان الله « لا يتحرك في طبيعته » ، ولكن « أفعاله تتصف بعدم تغيرها على الإطلاق . ومن حقيقة ان الله على أي نحو لا يخضع للتغير ، وأنه يتبع في أفعاله نفس الأسلوب ، فإننا قادرون على الاهتداء الى قوانين معينة ، أسميها قوانين الطبيعة » (٣٢) . والارتباط في عقل ديكارت بين الحدين ، أي بين الله وقوانين الطبيعة واضح جلي . فثبات الله هو الذي يضمن اعتمادية الطبيعة (التي يعتقد أنها من صنع الله) واليقين العلمي بالتبعية ، وبدا هذا الارتباط حقيقيا عند اسبينوزا ولا يبتز رغم أنهما - كما رأينا - قد توافرت لهما معتقدات مختلفة عن الله وعلاقته بالطبيعة . وحتى ذلك الحين ، استمر التركيز بكل وضوح على كينونة الله وليس على الصيرورة .

الانسان - عظمتة وشقاؤه

كتب باسكال يقول : « أرباب البصيرة يكتشفون كلا من العظمة والشقاء في الانسان . وبعبارة أخرى ، يعرف الانسان أنه شقي ، ومن ثم فان شقائه يرجع الى أنه كذلك ، ولكنه عظيم للغاية ، لأنه يعرف ذلك » (١) . وأجمل لغز باسكال الشهير فكر القرن السابع عشر عن الانسان . فمن ناحية ، نظر الى الانسان على أنه شقي الى أبعد الحدود ، لأن الخطيئة تسيره ، أو بأسلوب أكثر علمانية لأنه بوجه عام مخدوع ، وتافه وظالم وعاجز عن التحكم في أهوائه ، وتوجيهها لغايات خيرة ، وأحدث الكالفانيون واليانسينيون والأخلاقيون الفرنسيون ابتداء من لارشفوكو الى لابريير ولافونتتين ، بل وأصحاب رؤى علمية مثل توماس هوبز وببيريل تغييرات على هذه العبارات وغيرها من الالفاظ الجارحة ، طيلة القرن . ومن جهة أخرى ، ازداد الاعتراف بعظمة الانسان أو بعظمتة « بالقوة » ، لا بمعنى قدرته على الاحساس بالوعى الذاتى - كما ذهب باسكال - ولكن بوجه خاص ، لما عنده من قدرة عقلانية وقدرة على السيطرة على الطبيعة . وعزز الاتجاه التشاؤمى تأثير القديسين بول وأغسطين بعد أن دعمته حركة الإصلاح الدينى ، والأحداث القريبة العهد فى التاريخ السياسى والدينى . وشجع العلم ، رغم أنه أثار مشكلات جديدة حول كل من الطبيعة البشرية وأحوال البشر على ظهور نظرة أكثر تفاؤلا . وكانت الغلبة بين النظرتين للنظرة الأولى . ولكن وكما ولدت آلهة جديدة فى القرن السابع عشر ، كذلك ولد اناس جديدون ، أو صورة جديدة للانسان - ولنفس السبب

الى حد ما — فلم يعد الانسان الأغسطيني الذي انحاز اليه الكثيرون يناسب
تماما النعمة العلمية فى العصر الحديث الجديد .

وقبل أن نفحص هاتين النظريتين الانثروبولوجيتين المختلفتين دراسة
فاحصة ، من المهم أن نذكر شيئا واحدا تشتركان فيه ، وكان من
السمات الشائعة فى القرن السابع عشر ، وكذلك فى أبكر فكر أوربى .
فلقد اتجهت النظرتان الى اتباع ما قد يسمى بالنظرة الكلاسيكية للموضوع ،
فى مقابل النظرة التاريخية ، فلقد زعمت النظرتان أن الطبيعة البشرية
لا تتغير ، ولكنها هى هى من ناحية أساسية فى كل زمان ومكان . ولا يعنى
زعم هذه المطابقة بأى حال انكار تنوع السلوك الانسانى ، تبعا للمزاج
(الدموى والصفراوى وما الى ذلك) أو انكار كثرة العادات ، واختلافها
من مجتمع أو شعب لآخر . وفى الواقع ، وكما أشار بول هازار فان
ما ساعد على تعلم درس النسبية بسرعة كبيرة نوعا كان انتشار الاسفار
عبر البحار ، والاطلاع على أدب الرحلات (٢) . ومع هذا فقد عنت هذه
النسبية عند تطبيقها أساسا الاعتراف « بوجود تنوعات لا متناهية فى
القوانين وتطبيقاتها عند الشعوب » ولكنها لم تعن أى اختلاف أساسى فى
الطبيعة البشرية . وكما اتجه بيل الى القول فى الفقرة التى استشهدنا بها
من قليل من كتابه « القاموس التاريخى والنقدى » ١٦٩٧ فان المرء يستطيع
أن يتعرف بلا صعوبة على ردائل من سمات كل شعب ودين وكل قرن ،
« والى أفعال خيرة يستطاع مصادفتها فى شتى الأنحاء » (٣)
وهن الحق أن هوبز قد أنكر صراحة وجود أى شىء مثل « الانسان بوجه
عام » . اذ اعترضت « الاسمية » الكامنة فيه وقالت ان « الانسان » هو
مجرد اسم ، وأن الأفراد المختلفين هم وحدهم الذين يمثلون الحقيقة ،
ومن ثم فثمة تنوع متعدد يختلف من فرد لآخر من ناحية المشاعر والمعارف
والآراء والعادات ، بيد أن هذا لم يمنع هوبز من الاتجاه قدما والتعميم كما
يشتهى عن « الانسان » ، وجاء كلامه فى هذا المجال على رأس فصل
أساسى من كتابه اللوائتان (١٦٩١) اذ كتب يقول : « فانا فى المقام
الأول أرى أن هناك ميلا عاما عند البشرية جمعاء يتمثل فى الرغبة الدائمة
القلقة فى الحصول على القوة ، التى لا تتوقف الا عند الموت (٤) » .

Le Crise de la conscience européenne — Paul Hazard. (٢)

(برافان — باريس) ١٩٣٥ الجزء الاول ص ١٤ ، ص ١٥ .

Dictionnaire historique et critique — Pierre Bayle (٣)

— Leviathan — Thomas Hobbes (٤)

الجزء الاول الفصل ١١ انظر أيضا الى كتاب هوبز : The Elements كيمبريدج ١٩٢٨
ص ١٥ .

ولا جدال أن هوبز لم يشعر بأى احساس بالانسان كنتاج للتاريخ ،
وبأن الطبيعة البشرية تصنع ويعاد صنعها بلا توقف فى المكان والزمان .
والامر بالمثل فى حالة بيل الذى أعرب صراحة عن ايمانه بوجود « فكرة
عامة عن الانسان » . فثمة تماثل بين اليهود والمسلمين والمسيحيين
والهنود والمغول وسكان القارات ، وسكان الجزر من نبلاء وعوام ،
فمهما حدث من اختلاف بين أنواع الشعوب فى كل شىء آخر « فانهم
يتماثلون فى ناحية المشاعر (الأساسية) بحيث ربما استطاع المرء القول
بأنهم يقلدون بعضهم بعضا » (٥) . وتحدث المسيحيون من كل الطوائف
بالمثل عن الطبيعة الكلية للانسان ، كما فعل أيضا الأخلاقيون العلمانيون ،
كما سنرى . ولا يخفى أن الصيرورة نادرا ما بدت من تصور الأوروبي
للانسان ، كما هو الحال أيضا فى تصور الله .

فاذا عدنا الى نقيضى باسكال ، فلنبدا بالشقاء أولا ، فينبغى أن يؤكد
أن الشقاء لم يتسن اطلاقا تحقيقه تحقيقا كاملا . ولا يتشكك أى مسيحي ،
وباسكال بالذات ، فى المكانة الخاصة ، أخلاقيا ودينيا للانسان فى الكون ،
التي رفعتة أسمى كثيرا من الدواب . وأثنى باسكال - الى جانب ذلك -
على الفكر الانسانى ، وعلى القلب بخاصة ، لأنه قادر - كما رأينا - على
ادراك الله حدسيا ، غير أن ما قيل عن شقاء الانسان فى كتاب الخواطر
هو الذى يسترعى الانتباه ، ويعد أساس دفاع باسكال عن المسيحية ،
لاعتقاده أن الانسان شقى بغير اله ، ولأنه أيضا فى حاجة يائسة الى عون
الله الخاص ، أى الى النعمة الفعالة ، زائد النعمة الكافية لكى ينقذ .
ويعتقد باسكال ان للانسان طبيعتين ، احدهما خيرة والأخرى
مرذولة أو شريرة . فلقد خلق الانسان خيرا فى صورة الله ، ثم أفسدته
الخطيئة الأزلية ، و«فتساح » انثروبولوجية « باسكال هو الخطيئة
الأزلية ، أى الخطيئة التي اقترفها آدم وانتقلت الى ذريته . وبعد هذه
الخطيئة الأزلية ، فقد الانسان « طبيعته الأولى » ، وأصبح كما يمكن
القول ، « ملكا ساقطا » فلقد أصيب عقله بالعمى ، واعتاد على الشهوة ،
وأصبح يعيش فى زنازاة فى انتظار الحكم بالموت الأبدى (٦) . وكان هذا
التصور للطبيعة البشرية الساقطة من الأفكار الشائعة بطبيعة الحال فى
الانثروبولوجيا المسيحية . ولكنه فى صورته الأغسطينية المتطرفة قد
تعرض للتشديد من حركة الإصلاح الدينى ، لا عند البروتستانت وحدهم

(٥) Pensées diverses sur la comète — Bayle (١٦٨٢)

القسم ١٣٧

(٦) Pensées — Pascal غ ٢٢ ، غ ٣٩٥ (النظر ملحوظة غ ١) .

(وعند كالفان بوجه خاص) بل وعند الكاثوليك فى رد فعلهم ضد « التراخيص » اليسوعية ، وتعلمها باسكال من اليانسينيين الذين استمدوا تعاليمهم من كتاب أغسطينوس لكورنيليوس يانسينوس الذى سبق أن شغل وظيفة أسقف ايبير . وكتاب يانسينوس « أغسطينوس أو مذهب القديس أغسطين فى صحة الطبيعة البشرية ، ومرضها ودوائها » . الذى نشر بعد وفاة المؤلف (١٦٤٠) ثم شجبه البابا بعد ذلك فقد هاجم الفلاغوسية قديمها وحديثها وأكد متعارضا مع اليسوعيين (الذين رجمهم بالفلاثيين المحدثين) بأنهم وراء فساد الطبيعة البشرية بعد السقطة ، وفقدان الانسان « حرية عدم المبالاة والقدر » (٧) . وعلى نقيض ذلك ، فقد أعطى اليسوعى الاسبائى لويس مولينا وتابعه ليسيوس الانسان الحرية ، المبنية على ما سماه « النعمة الكافية » لاختيار الخير وكذلك الشر وهى التى تزوده بالقوة التى تساعد به قدر ما على الخلاص . ونبذ باسكال الذى تدرب على يد اللاهوتى اليانسينى أنطوان أرنولد Arnauld صراحة لاهوت النعمة اليسوعى - وبالتبعية الانثربولوجيا اليسوعية ، والأخلاقيات اليسوعية أيضا فى كتاب رسائل فى النعمة الالهية ١٦٥٦ - ١٦٥٧ .

لم يكن هذا المذهب القاسى انحرافا فى الفكر المسيحى فى القرن السابع عشر . اذ كان متوازيا بدرجة ملحوظة مع حركتى كالفان والبيورتانيين المعاصرين ، والتى كثيرا ما قورنت بهما بحق حركة اليانسينية ، وكذلك بعض الانجليكان ، فى عصر الملكة اليزابيث المتأخر ، وبواكير الياكوبية ، وان كانت البيورتانية قد ذهبت الى ما هو أبعد من اليانسينية ، أو بكل تأكيد الى ما هو أبعد من باسكال فى الاصرار على نسبة الفساد بأكمله للانسان ، ان هذا هو الاختلاف الأساسى بين الانجليكان والبيورتان . فالبيورتان لا يسمحون بأى طبيعة وسط بين الملائكة والدواب ، مثلما يرى الانجليكان وكذلك اليسوعيين . فلقد وضع البيورتان - للحفاظ على السيادة المطلقة لله ، جسرا لا يعبر بين الطبيعة والنعمة الالهية . فلم يكتفوا بالقول بأن الانسان لا يستطيع تحقيق خلاصه (ولم ينكر الانجليكان ذلك) ، ولكنه لا يستطيع الاستدلال بوضوح ، أو القيام باختيار حر حتى فى المستوى الطبيعى ، وقال وليم بركنز أكثر

(٧) «Pelagianism» مصطلح ينسب الى الراهب البريطانى Pelagius الذى أكد حرية ارادة الانسان معارضا بذلك القديس ، أغسطين . وتعنى « حرية عدم الاكراه أو المبالاة » أو « اللاتحديد » القدرة على اختيار الخير وكذلك اختيار الشر . واعتقد القديس أغسطين ، كما اعتقد بعده جانسينيوس أن الانسان قد فقد حريته بعد السقوط ، ولكنه لم يفقد حرية الارادة . اذ ظلت ارادة الانسان الساقط حرة ، أى قادرة على اختيار الشر

اللاهوتيين البيورتنان اتباعا للمنهج النسقي « ان الخطيئة الأزلية هي التي تؤكد الفساد في تصوراتنا الأولى ، وبذلك تصبح كل ملكة من روحنا وجسمنا معرضة للشر (٨) » وذكر دوردرخت من المجمع القسدي في هولاندة (١٦١٨) ملخصا المذهب الكالفاني الرسمي في الموضوع فقال ان الله بينما يصطفى بعضا ، فانه يحكم على آخرين بالشقاء الأبدى ، وقال بعضهم ان هذا الحكم قد صدر حتى قبل ان ترتكب أى خطيئة (٩) ، وانسحب المعترضون في هولاندة وكذلك الأنجليكان بوجه عام من هذا النوع من انتطرف الأغسطينى الذى دفعه الحرص على حرية الله وعدالته الى انكار رحمته ، ولم يعترض أحد على أن الانسان فى محنة سيئة ، واتجه بعض الأنجليكان بعد شعور بالاغتمام - كما رأينا من قبل أثر الفوضى الفكرية والدينية فى العصر - الى تكرار القول بأن الشر داخل فى طبيعة البشر ، ومن أمثال هؤلاء الشاعر الانجليزى جون دون ، الذى تعجب فى موعظة عيد الميلاد سنة ١٦٢٩ وقال : « الانسان ا كم هو تعس ولا قيمة له ! ، الانسان الذى لو اجتمع مع آخرين فانهم جميعا لن يتساووا فى قوتهم مع قوة ملاك واحد . . انه الانسان الذى قد يعد أحقر من دودة » ، كتلك التى تتغذى على جثمانه فى القبر وعلى ضميره فى السعير (١٠) . ومن بين هؤلاء الأنجليكان جودفرى جودمان راعى كنيسة الملكة فى انجلترا، والأسقف فيما بعد ، الذى بين فى كتاب سقطة الانسان ١٦١٦ ، كيف أفسدت الخطيئة الأزلية الطبيعة والدولة معا . فلما كان الانسان بمثابة الكون الأصغر (ميكروكوزم) أو عالما كاملا مصغرا ، ولما كان العالم قد صنع له ، فان فساد له لن يستطيع الحيلولة دون انهيار كل الأنظمة المترابطة معه ، وعلى الرغم من اختلاف هذه النظرة فى درجة التشاؤم ، وإيمانها بالأصل ، الا أنها كانت تعبر عن الروح الأغسطينية فى أفضل أحوالها .

(٨) A Golden Chain or Description of - William Perkins Theory

(نشر أول مرة ١٥٩٠ ، وأعيد نشره جملة مرات) ، وتناولت ثلاثة فصول منه « الخطيئة » و « سقطة الانسان وعصيانته » و « الخطيئة الأزلية » .

(٩) تارجح الـ Synod - كما فعل الكالفانيون بوجه عام ، من الـ Supra Lapsarianism الى الـ infra lapsarianism واعتقد الفريق الأول أن الاختيار لاحق لحرية الاختيار عند الله ، قبل خلق العالم ، واعتقد الفريق الثانى أن الاختيار أو اللعنة الأبدية قد أعلنها الاله العادل كنتيجة للخطيئة الأزلية .

(١٠) Sermons - John Donne من جمع Evelyn Simpson

George Porter - كاليفورنيا ١٩٥٨ - الجزء التاسع من ١٣٦ .

ونهضت نزعة أغسطينية علمانية تماثلت في تركيزها على شقاء الانسان هي والأغسطينية الدينية . وليس مصطلح الأغسطينية العلمانية بالمصطلح غير الموفق . فرغم أن هذه النزعة لم تتحدث بلغة الدين ، إلا أن مصدرها قد نبع - من جانب - من التراث الديني . واعترف بييريل الذي نشأ كهجنوت بالكثير من هذه الحالة عندما كتب أن مبادئه « قد انبثقت من مبادئ القديس أغسطين ، وما قاله عن فساد الانسان » (١١) ، وإن كنا نستطيع اكتشاف أصلها في « الحركة المناهضة للنهضة » ، والتي يمكن أن يقال أنها بدأت بشخصيات مثل ماكيافيلي ومونتاني ، وبالشعور بالاحباط من التاريخ القريب العهد ، وقال تيودور سبنسر في إحدى المرات أن النهضة في بواكيرها قد قارنت الانسان بالملائكة ، بينما اتجهت أواخر النهضة الى مقارنته بالدواب (فمثلا فعل مونتاني ذلك في مقاله دفاع عن ريمون سيبون - أطول مقالاته) . وفي القرن السابع عشر ، مثل كل من لارشفوكو ولابريير هذا الاتجاه الأخير ، أو المضاد للنهضة ، في رد فعلهما ضد المثل الرواقي القديم للانسان ، وسيناقش فيما بعد بتفصيل أكبر ، ولكن لعل تأمل الأحداث المعاصرة هو الذي زود بصفة أساسية هؤلاء الناس بنظرتهم الأقل مثالية ، كالحروب الدينية الفرنسية في حالة مونتاني ، والحرب الأهلية الانجليزية واضطراباتهما في حالة هوبز ، واذلال التاج الفرنسي للارستقراطية المتشامخة عند لارشفوكو ، والتعصب الديني في حالة بيل . أما لابريير فقد تأثر بالحياة في شانتينييه وفرساي ، فقد فتحت عينيه البورجوازييتين وأطلعتاهما على الظلم والفساد في النظام الاجتماعي ووصف لارشفوكو - الذي كان من المحاربين القدماء في « الفروند » وتأثر تأثرا شخسيا بنتائجها - بعض هذه الأحداث في خطابه (١٦٥٩ - ١٦٨٠) . واستنتج في لهجة مريرة بأنه حتى إذا لم يخرج القرن الحالي أحداثا غير عادية أقل من القرون الغابرة ، فإنه يتفوق عليها جميعا « في زيادة الجرائم » وكتب يقول : « إن فرنسا حاليا مسرح نرى معروضا عليه كل جرائم القدامى التي رواها التاريخ والحكايات » . وأرجع - كما فعل الآخرون - الجرائم الى البشرية (١١) : « إن الرذائل سمة كل عصر ، فالانسان قد فطر على القسوة والفسوق (١٢) » .

Continuation des Pensées diverses sur la - Bayle comète. (١١)

استشهدت بها اليزابيث لابروس في كتاب ملحوظة رقم ٣٦ .
Pierre Bayle لاهالي ١٩٦٤ من ٨٠

Réflexions diverses — François de la Rochefoucauld. (١٢)

«Des Evénements de ce siècle» القسم ١٩ -

كان شقاء الانسان اذن هو النعمة التي رددتها الاغسطينية (العلمانية والدينية على السواء) . وغالبا ما كانت هذه النعمة موضوع الدراما الحديثة في كل من انجلترا أو فرنسا ، وأهم من كل ذلك ، عند الكتاب العديدين للحكم والخواطر والسخریات والحكايات ، التي حظيت باعجاب كبير في القرن السابع عشر . وثمة آثار عند كل هؤلاء الكتاب للصور السامية للانسان كرجل البلاط Courtier والانسان المخلص الأمين honnête homme في عصر النهضة والانسان الفاضل homme de merite البورجوازي ، الذي قارنه لابرير مقارنة ودودة بمحدثي النعمة Parvenu ورجال المال والنفعيين ، وجباة العوايد في الأرياف الذي كانوا ينهبون الانسان . ولكن على الجملة ، كانت صورة الانسان التي استطاعت اقناعهم هي الصورة اللابطولية السافرة للانسان الخاضع للأناية والهوى ، والمنحل اخلاقيا ، والذي لا يسيطر على روحه ونفسه بأى معنى . ولما كان قد صور دائما على هذا الوجه ، لذا يؤمل الكثير في امكان اصلاحه ، ورفعته فوق الطبيعة ، اللهم الا اذا حدث تدخل خاص من الله . وهو ما كان يردده الاغسطينيون الدينيون . وأما أن الانسان منجذب تجاه الشر أكثر من الخير ، فأمر بدا لبيل « مؤكدا كأي مبدأ من مبادئ الميتافيزيقا (١٣) » .

وفي الأدب الفرنسى ، تركز النقاش حول الطبيعة البشرية على الصراع بين العقل والمشاعر . واعتنق بيير كورنى (أبو الدراما الفرنسية) النظرة الكلاسيكية القائلة بأن العقل أو الارادة لدهما فرصة ذهبية لكبح جماح الحسيات . وهذا هو الذى دفع - فى الحق - أبطال المسرحيات (كالسيد Le Cid) وهى أكثر تمثيلات كورنى شعبية) الى وضع الشرف فى مكانه أسمى من الحس ، وبذلك يمكن القول بأنهم فرضوا مبدأ النظام على فوضى الغرائز والشهوات . غير أنه فى العصر الكلاسيكى ، كان الناس معنيين باستعادة النظام والحفاظ عليه ، وان كان عدد قليل من الأدباء قد آمنوا بالصورة التى رسمها كورنى . ومن المؤكد أن راسين لم يكن بين هؤلاء المؤمنين وكذلك مولير ، بل ولم يك كورنى بالذات مؤمنا بذلك دائما . فلقـد قدم راسين - الذى تعلم عند اليانسنين (١٤) - شخصا مأسوية على المسرح (مثل فيدر) غرقت فى

(١٣) Nouvelle Lettres sur l'Histoire du Calvinisme — Bayle.

(استشهدت بها اليوايث لابروس فى كتاب بيريل)

الظر ملحوظة ١١ ص ٨٢

(١٤) بينما تعلم راسين عند اليانسينيين (وكتب فيما بعد تاريخا لـ Port Royal

ولدير اليانسينية) تعلم كورنى عند اليسوعيين ، واعتقد مثلهم فى حرية الارادة .

الحب حتى آذانها . وفقد العقل سيطرته عليها وبذلك أطاحوا بكل شيء بما في ذلك المجتمع ، وأوقعوه في الفوضى (désordre) . « ان عقلى الضعيف لم يعد قادرا على التحكم فى » . لقد قالت فيدر هذه الكلمات بعد ان عجزت عن لم شتات نفسها ، وأرغمت على العيش فى ظل الأصفاد المخجلة لغرامها بهيبوليت . لقد قيل أن راسين قد بالغ فى تصوير الأركان الخلفية القائمة من الطبيعة البشرية التى ينشدها البشر بقصد للاستمتاع بمشهد موت أنفسهم والآخرين ، وهلاكهم (١٥) . بطبيعة الحال ، كان اكتشاف هذا الركن الخفى ، والاختلاف بين المظهر والحقيقة فى الطبيعة البشرية هو الذى أدى الى الشعور بالسوداوى عند هاملت : « ان قدوتهم هي الدواب » - « كيف تشبههم بالله » . وباختصار لم يعد انسان عصر النهضة يستهوى هاملت بعد أن اكتشف الجرائم والخيانة وسفاح القربى والجرائم التى يستطيع الانسان الاقدام على ارتكابها .

ومع هذا فان الحجة التى ارتكن عليها الأخلاقيون فى القرن السابع عشر لم تك القول بأن العقل ضعيف ، ولكنها أن العقل لا يؤثر على السلوك . وكرر بيل هذه الحجة فى كتابه *Pensées diverses sur la comète* (١٦٨٣) حيث حاول مرة أخرى أن يبين الافتقار الى التوافق بين المعتقدات الدينية (كالاعتقاد مثلا فى وجود اله عادل والاعتقاد فى وجود جنة ونار بعد الموت) ، والممارسة الأخلاقية : « دعوا أى امرئ يتصف بال عقلانية ، كما تشاهون ، غير أنه لا يقل عن ذلك حقيقة أن أفعاله لا تكاد تتوافق مع مبادئه (١٦) . فأى انسان يحسن التعقل بقدر كاف (١٧) . والأشنع من ذلك أنه يدرك الاختلاف بين الحق والخطأ ، الا أنه عندما يقبل على العمل تتحكم فيه « ربما دائما » أهواؤه ومزاجه أو القوة أو العادة . وقال لابريير الكثير من هذا القول عندما ناقش فى كتابه الشهير *Characters* الحقب الثلاثة التى يمر بها الانسان . ففي الحقة الأولى ، أى حقة الطفولة يعيش الانسان خاضعا لغرائزه ، كالحيوانات .

(١٥) اقرأ فى هذا الموضوع ملاحظات مارتين تيريل الناقبة ، كتاب *The Classical Moment - New Directions* ، نيويورك ١٩٤٨ .
(١٦) *Pensées sur la comète — Bayle* القسم ١٣٦ .

(١٧) كان بيل قادرا على التعقيب على ضعف العقل بكل سهولة وعلى ميله للتفصيل ، غير أن النقطة التى ركز عليها فى كتاب *Pensées* هي أن العقل بمجرد ادراكه المبادئ الأولى (التى قد تكون زائلة) فإنه من المستطاع الاعتماد عليه فى استخلاص النتائج المنطقية المبنية على هذه المبادئ .

« ولكن هناك حقبة ثانية تجيء عندما ينمو العقل وعندما ينضج ، عندما يقبل على العمل - فيما يحتمل - اذا لم تحجب السحب فكره ، أو كما يمكن القول : اذا لم تطفئ جذوة عقله المبتسكات التي تخلقها القوانين ، وسلسلة من الأهواء التي يعقب كل منها الآخر ، وتقودنا الى الحقبة الثالثة وفيها يكون العقل قد نضج ، وبدأ يؤتي ثماره ، ولكنه بدلا من ذلك يصاب بالفتور والبطء بحكم السن والمرض والمعاناة ، وتختل حركة تروسه بعد أن يبلى بعضها . ومع هذا فان هذه الحقبة الثلاث هي التي تعتمد عليها حياة الانسان برمتها (١٨) » .

« ليس لدينا القوة الكافية التي تساعدنا على اتباع عقلنا » (١٩) . ويسرت عبقرية لارشفوكو له استقطار حكمته مما كان شعورا عاما مشتركا بين الأخلاقيين الفرنسيين ، كما لا يخفى .

وتضمنت هذه الدعوى الاخلاقية شيئا أكثر من التلميح الى الحتمية ، أو حتى الحتمية الجسمانية . فقد آمن لارشفوكو ولابرير في نظرية كانت تحظى بالشعبية آنئذ في الدوائر الطبية ، أرجعت الميول الانسانية الى أمزجة الجسم . فطريق الانسان قد رسم له مقدما لا بفعل طبيعته الشعورية ، التي يشترك فيها مع الآخرين ولكن بفعل مزاج معين ، أو خليط من الأمزجة التي ترد الى الدم والعصارات الصفراء والسوداء ، التي وجدت عنده منذ مولده . فثمة تناظر بين الأهواء والأمزجة . وربما أضاف لارشفوكو أيضا الحظ ، الذي يتساوى هو والخطيئة الأزلية في أثره . فكل هذه العوامل تؤثر تأثيرا طاغيا على الارادة والسلوك ، بالتبعية :

« تتبع أمزجة الجسم طريقا عاديا ومحكوما يحرك ارادتنا ، ويغير مسارها ، دون أن يلحظ ، وتحدث هذه الأمزجة في الخفاء ، وتدرجيا ، امبراطورية خفية في داخلنا . فرغم أن الناس يخدعون أنفسهم عند تقدير أفعالهم الكبيرة ، الا أنها في الأغلب ليست من نتائج تخطيط عظيم ، ولكنها من نتاج الحظ (وعشوائيته) فالحظ والمزاج يحكمان العالم . وعادة يعتقد الانسان أنه يقود ولكنه في الحق يقاد . وبينما يحاول عن طريق العقل أن يبلغ هدفا ما ، فان قلبه يسحبه دون أن يدري تجاه هدف آخر (٢٠) » .

De l'homme — Caractères — La Bruyère

(١٨)

(رقم ٤٩ في الترجمة الانجليزية التي قدمتها جان سعيوارت (Penguin) .
الجلد ١٩٧٠ .

(١٩) Maximes morales - La Rochefoucauld (طبعة ١٦٧٨)

(٢٠) نفس المرجع غ ٤٣ ، ص ٥٧ ، غ ٢٩٧ ، غ ٤٣٥ .

فى هذه الحكم وغيرها ، لم يكتف لارشفوكو بوخز اعجاب الانسان بنفسه ، ولكنه جرده من تحرره . لقد أسرفت الصسورة الرواقية التى رسمت للانسان الحكيم ، والتى امتدحتها (الانسية) أو الهيومانية ، فى عصر النهضة ، أى الانسان الذى كان يتحدى الحظ ، ويتحكم فى أفكاره وأفعاله ، حتى اذا لم يتمكن من السيطرة على الكون .

« ان الرواقية شطحة من شطحات الوهم . انها فكرة مثل جمهورية افلاطون » ، كما قال لابريير (٢١) . ولا يعنى هذا عجز التربية والقوانين عن تحضير الانسان وكبح غرائزه ، وتوجيهها لخدمة المجتمع بانتزاع الخوف من العقوبة أو الرغبة فى الثناء والمجد . ولكن وتمشيا مع ما قاله بيل فان التربية بالاضافة الى آثارها النافعة قد يكون لها آثار سيئة كاخضاع الناس لأهواء المربين والمجتمع ، كما يحدث فى التعصب والاضطهاد الدينيين . وعلى أى حال ، لن تستطيع التربية استئصال جرثومة الفساد من روح الانسان ، والتى قارنها بيل بنار قريبة من مادة مشتعلة (٢٢) . ولما كان ذلك كذلك ، فلماذا نسخر من أخطاء الانسان بعد أن رأينا أنها أساسية فى طبيعه . لقد استثار فيلينت صاحب الحكمة الدنيوية الذى قد يتحدث أحيانا بلسان موليير صديقه السوداءى السيست فى رواية Misanthrope (١٦٦٦) « بأن يعامل الناس كما هم ، ويتركهم ، فى حالهم » ، فالحكيم يقبل الموقف ، وليس هناك حماقة أشنع « من محاولة اصلاح المجتمع » أو الطبيعة البشرية ، التى تعد « حيوانية » ، ولكنها قادرة فى بعض حالات على القيام بأفعال خيرة (٢٣) .

وبالمقارنة بناحية الشقاء التى ركز عليها هؤلاء الكتاب وغيرهم ، فان ناحية « العظمة » ، قد شغلت حيزا أضيق ، ولم تحدث الا القليل من الاقناع . غير أن هناك أنثروبولوجية متفائلة كانت تتأهب للظهور ، وتحدت ملامحها ، والحق أنه من المستحيل فهم بعض الأفكار الطارئة عن المجتمع والتاريخ غيرها ، فعلينا أن نذكر أن باسكال كثيرا ما تحدث عن عظمة الانسان ، ولكن اشاراته كانت دائما تتجه الى حالة آدم الأصلية فى جنة عدن أو الى مخلفات هذه الحالة فى الانسانية الساقطة . ومع هذا

(٢١) «De l'homme» — Caractères — La Bruyère.

غ ٣ — كثيرا ما هجا لارشفوكو أيضا الفلاسفة الرواقيين وبخاصة سنيكا .

(٢٢) Pensées sur la comète — Bayle قسم ٢٣٨ .

(٢٣) تجيء لصيحة فيلينت بعد تنديد السيست الشهير بالطبيعة البشرية فى الفصل

الاول — المشهد الاول « الى انظر لكل الناس نظرة قائمة واحدة .. الخ » .

فعندما أعلن فرنسيس بيكون عن نيته فى ال Magna Instauration فى زيادة امتداد « سلطان الانسان وعظمته » ، بدأ كلامه وكأنه جاء بلحن جديد . ووجهه بكون حديثه الى عصر جديد للعلم يفتح آفاقا جديدة لتحكم الانسان وسيادته على العالم ، ومن ثم فانه حاول تغيير تركيز الانتباه من فساد البشرية الى قوة الانسانية - لقد بدأت الصورة التى قد نسميها صورة الانسان البطولى أو البروميشى تتحدد بين أولئك المرتبطين ارتباطا بارزا بالحركة العلمية وبين العقلانيين بعد ظهور صورة أحسد وأكثر عصرية للانسان .

ولكن وقبل أن نفحص هذه الصورة ، يجب أن نلتفت التفاتة وجيزة الى استمرار بقاء صور أخرى عديدة ، وصور أقل خشونة من مخلفات عصر النهضة ، أو من خلق عصر الإصلاح الدينى ، أو لمعارضتها ، فى القرن السابع عشر . ومن بين هذه الصور صورة الجنتلمان honnete homme وهى نسخة مخففة ، أو أضعف من رجل البلاط فى عصر النهضة ، وقد كتب عنها الكثير ، وزعم « أن النبيل فى الانسان يمكن تنميته بالتدريب والتربية والتعليم » . ومن أمثلة هذا النوع من الكتب ما كتبه هنرى بيشام ١٦٢٢ وريتشارد براثويت ١٦٣٠ ونيقولاس فاريت ١٦٣٠ ، ورغم أنهم جميعا قد كشفوا عن اختلاف بين كل واحد منهم والآخر ، إلا أنهم قد ركزوا على الخير الأخلاقى وكذلك على العلاقات السلوكية وغرس حب الفنون (٢٤) . ويبدو تأثير الرواقية الذى سخر منه الأخلاقيون الفرنسيون واضحا فى كل هذه الأعمال .

وهناك صورة تقليدية أخرى قدمها فى نفس الوقت اليسوعيون وأنصار أرمينيوس الهولاندى أو المعارضين الهولانديين . فلقد رفض

(٢٤) جميع كتب « البلاط » والايكتيك مديسة بقدر كبير لكتاب كاستيليونى Castiglione — Courtier - نشر لأول مرة ١٥١٦ وهو كتاب كلاسيكى فى هذا الصنف من الكتب ، التى تفاوتت فى اتجاهاتها . فلقد اتبع بيشام ، وهو ناظر مدرسة ومثقف للنبل ، اتجاه كاستيليونى الارستقراطى الى حد ما . فأكد ضرورة النهوض بالفرد لحد الكمال ، وإن كان قد مزج معتقداته بنزعة قومية انجليزية . أما فاريت Faret فرغم أنه كان ارستقراطيا فى روحه إلا أنه كان أكثر نزوعا للناحية العملية . فركز كما فعلت جميع المؤلفات الفرنسية « على امتاع القصر » أى اعتبر هذه الخاصة هى الخاصة التى يحتاج اليها رجل البلاط للنهوض والتقرب من الأمير . وكان فاريت - وهو مؤرخ وأديب - من الأعضاء الأول فى الأكاديمية الفرنسية . أما براثويت Brathwaite فكان بيورثانيا . وأكثر بورجوازية فى تأكيده للناحية الفاعلية النافعة . ورفع مستوى السلوك الأخلاقى .

الاثنان - كما أسلفنا - (٢٥) التفسير المتطرف للسقطة ، وناصروا حرية الارادة وقدرة الانسان على فعل الخير بالتبعية ، بل والقيام بأعمال خيرة (يعون الله بطبيعة الحال) تؤدي الى الخلاص ، ويثير الدهشة التوازي بين تعاليم مولينا الاسباني اليسوعي والكالفاني الهولاندي ياكوب أرمينيوس في هذه النقطة . وأرمينيوس هو أستاذ اللاهوت في جامعة لايدن ، بدأ كالفانيا ، ولكنه نفر من أسلوب الانتخاب في الكالفانية ، وألهمت نظراته المعادية للقديسين جماعة المعارضين الهولانديين سنة ١٦١٨ ، فرغم سقوطها في الانتخاب للمجلس القدسي في دوردرخت ، إلا أنها عملت كمنار للبروتستانت في كل البلدان . ولم تكن أنثروبولوجية جون ميلتون بعيدة الاختلاف . فبالرغم من أنه لم يك من أتباع أرمينيوس - ويمكن تسميته بالكالفاني والمستقل - إلا أنه فسر السقطة تفسيراً ذا نزعة انسانية . إذ مثلت السقطة عند ميلتون استسلام العقل للأهواء أو المشاعر ، بعد أن خلق الله الانسان على صورته ، ولكن وحتى بعد السقطة ، كما عرفنا ميلتون بوضوح كاف في كتابه عن العقيدة المسيحية فإن « بقايا » الصورة المقدسة قد ظلت باقية في الانسان ، فهي تتكشف في كل من الفهم والعقل والارادة ، ومن الميسور اجراء ترميم لها . بينما يساق العقل الطبيعي واردة الانسان بعد تجديدهما - من جانب - بدفعة الهية الى البحث عن معرفة الله ، ويتعرضان لفترة ما على أقل تقدير للتحويل الى الأفضل . ورغم اتباع ميلتون للكالفانية ، إلا أنه اقترب من القول بأن الفضيلة هي المعرفة المكتسبة بالتعلم .

ولربما لم يك هناك جديد بصفة مطلقة في صورة الانسان العقلاني التي قدمها الفلاسفة في القرن السابع عشر ، وهي تنحدر الى أبعد من ذلك ، أي من الأفلاطونية الجديدة وأرسطو والرواقيين ، وفي بعض الجوانب من المدرسين في القرون الوسطى ، وكذلك من الانسيين (الهيومانيين) في عصر النهضة . . ولكنها الآن قد أعيد طرحها بحيوية أشد ، وأضيفت اليها بعض الحليات على يد الديكارتيين واسبينوزا ولايبنتز وغيرهم . ولقد رأينا بالفعل كيف وسع أصحاب المذاهب البنداء في مقابل الشكاك من قدرة العقل الانساني على الاهتمام الى الحقيقة اللاهوتية

(٢٥) انظر صفحات ٩٨ ، ٩٩ .

(٢٦) De Doctrina — John Milton (تمت كتابته في بواكير ستينات القرن السابع عشر ، ولكنه لم ينتشر الا ١٨٣٥) الكتاب الاول الفصل ١٧ . انظر The Seventeenth Century Background. نشر Doubleday. الفصل العاشر - القسم ١١١

والميتافيزيقية (٢٧) . وعلى عكس ما ذكره الأخلاقيون آنفا ، فإنهم عبروا بثقة ملحوظة عن قدرة العقل على التحكم فى المشاعر والأهواء . وأصر هوجو جروشيوس ولوك وغيرهما من المفكرين السياسيين على القول بوجود طابع اجتماعى فى طبيعة الانسان ، ومن ثم على قدرته على بناء مجتمع أكثر عقلانية ، اعتمادا على الاتفاق التشريعى .

وكان لفلاسفة أوربا جميعا نظرات متسامية عن الانسان . ورفض ديكارت اتباع اتجاه مونتاني فى مقال « دفاع عن ريمون سيبون » . فوضع تفرقة حادة بين البشر والدواب (٢٨) ، فالانسان رغم أنه يحمل عبء جسده ، الا أن موقفه فريد لأنه يملك ما لا تملكه الحيوانات ، أى له نفس أو عقل ، ومن ثم فإنه ينتمى الى عالم الروح الى جانب انتمائه الى عالم المادة . ومن بين أشياء أخرى ، فإن امتلاك العقل يعنى أن الانسان لديه حرية ارادة ، وان كان ديكارت لم يبد متوافقا تماما أو واضحا فى هذه النقطة ، اذ تماثل مع آخرين كثيرين فى القرن السابع عشر ، فتورط فى مشكلات لاهوتية عن كيفية التوفيق بين الحرية والمعرفة السابقة بالغيبيات ، الا أنه قد آمن بوضوح — مع اليسوعيين الذين علموه ، ومع كورنى الذى ربما تعلم منه شيئا — فى وجود نوع من حرية الارادة التى تيسر للانسان — مثل المسافر — شق طريقه فى حدود معينة ، يعنى كيف يفكر بوضوح فى أهداف أخلاقية ، ويتبع الأفضل ، أو ربما أفضل هدف . ولا يسمح للأضداد بأن تحرفه عنها ، وأن يكون مثل الحكماء الرواقيين ، أى ينظم رغباته ، ويرفض تلك ، التى وضعتها الطبيعة خارج سيطرته : « أعتقد أن هذه الحكمة الأخيرة (كما سماها) ، كانت القاعدة السرية لأولئك الفلاسفة القدماء الذين استطاعوا الارتفاع على السخط ، وأن ينافسوا الآلهة فى السعادة (٢٩) ، رغم ما شعروا به من ألم وفقر » واعتقد ديكارت أن الأهواء رغم أنها خيرة وفقا لطبيعتها الا أنها بحاجة الى الخضوع لسيطرة العقل ، وتحقيق ذلك ميسور . وكتب ديكارت فى مبحث عن أهواء الروح (١٦٤٩) : « ليس هناك روح ضعيفة بحيث لا يكون فى وسعها اذا أحسن توجيهها اكتساب قوة مطلقة على أهوائها » .

(٢٧) انظر ص ١٠٢ .

(٢٨) كان هناك أيضا أمثال مونتاني وبيير شارون اللذين قالوا بتفوق الحيوانات على الانسان فى نواحى هامة . وكان قول ديكارت بأن الحيوانات تفتقر الى الروح وأن أفعالها آلية صرفة دحضا لهذا النوع من البدائية الـ "theriophilic" من الفكر الطوليدى العماطى .

(٢٩) Discourse on Method — Descartes. الجزء الثالث

« والفائدة الأساسية للحصافة أو ضبط النفس هي أنها تعلمنا كيف نصبح أسيادا على أهوائنا (٣٠) » . وهكذا يبين وجود ما يبرر اتهام جاك ماريتان لديكارت « بالملائكية » angelism ، بعد أن أثنى على الانسان العقلانى ، ورفع الى السماء .

ورفع اسبينوزا ولايبنتز بالمثلي من شأن الانسان العقلانى فى مذهبيهما ، وان كانا قد حققا ذلك على نحوين مختلفين . ولأول وهله ، قد لا يبدو اسبينوزا قد فعل ذلك ، لأن لغته فى الأغلب تتخذ طابع الحتمية . وانكر اسبينوزا أن الانسان يؤلف نوعا « من المملكة داخل مملكة » ، وجعله جزءا من الطبيعة ، مثلما فعل ديكارت . وان كان ديكارت قد فعل ذلك جزئيا فحسب . غير أنه رغم انكاره لحرية الارادة الديكارتية ، فان الهدف الأخلاقى عند اسبينوزا كان نفس الهدف بالضبط الذى كان عند ديكارت ، أى « لتوطيد سلطان العقل على المشاعر وحرية العقل » كما قال فى ختام كتاب الأخلاق (الذى نشر بعد وفاته ١٦٩٩) . وندد اسبينوزا « بأولئك الذين يغرون بالطبيعة البشرية ، ويسخرون منها ويحتقرونها » ، ويتضرعون بقوة العقل لكبح جماح الأهواء ، وقال « من هذا يتضح مدى قوة بأس الحكيم ، والى أى حد يتفوق على الجاهل الذى ينساق وراء شهواته (٣١) » . فمن المستطاع ، اعتمادا على العقل أولا - فهم الأفعال والرغبات الانسانية مثلما نستطيع أن نفهم « الخطوط والأسطح والأجسام » فى الهندسة . وبعد حصولنا على هذه المعرفة ، بوسعنا أن نحول ما سماه الأهواء أو المشاعر السالبة الى مشاعر «فعالة» (كالشجاعة والنبيل) التى لا تعكس التغيرات البدنية فحسب . علينا أن نذكر أيضا أن اسبينوزا قد ساوى بين الطبيعة والله ، ولما جعل الانسان جزءا من الطبيعة ، كان ما يعنيه فقط هو أن الانسان يشارك فى الجوهر الالهى ، « ومن هنا وما يتبع ذلك هو القول بأن العقل الانسانى جزء من العقل اللامتناهى لله (٣٢) » . ومهما حاولنا حل لغز الحرية والحتمية فى أخلاقيات اسبينوزا ، فانه من الواضح على أية حال ان اسبينوزا قد اعتقد أن الانسان عقلانى أساسا ، وأن العقل يحرره ويمنحه السعادة . ولايبنتز - وهو نموذج مثالى للمتفاهل - قد وصف الناس (٣٣) بأنهم أصحاب

(٣٠) The passions of the Soul — Descartes. الجزء الأول .
Article L - الجزء الثالث Particle ccxxii

(٣١) Ethics — Spinoza - الجزء الخامس ملحوظة عن القضية ٦٢ .

(٣٢) نفس المصدر - الجزء الثانى - القضية ١١ - نتيجة .

(٣٣) اذا توخينا الدقة قلنا أن لايبنتز قد قصد « البشر » أو أى « انسان »

أكثر مما قصد « انسان » كجنس لأنه اعتقد أن كل انسان كيان شخصى له خصائص خاصة ، ويتابع مصيره الفردى .

نفوس حاسة ، رفعها الله الى مرتبة « النفوس العقلانية » ، وفيها تسود الروح . ولكي يفسر الشر في العالم ، تراجع لايبنتز ، واعترف « بوجود نقص أصلي في المخلوقات ، لا تحدته الخطيئة الأزلية » . ولكنه جاء نتيجة لكونهم مخلوقات ، ومن خصائص المخلوقات بالضرورة القصور والنقص ، الذي يجعلها قابلة للخطأ واقتراف الخطيئة . ومع هذا فقد استطاع الله بفعل خاص منح العقل للبشرية ، وبذلك رفعهم فوق « النفوس العادية » ، أو الدواب ، ويسر لهم التأمل في « النفس » ، والحصول على معرفة بالحقائق الضرورية والأبدية ، بل وحتى معرفة الله . وكتب لايبنتز في كتاب « المونادولوجي » وهو كتاب ظهر في عهد متأخر ١٧١٤ ، ولكنه اتبع معتقدات باكرة : « ان الأرواح صور الله نفسه » ، وهي تؤلف مجتمعة « عالما أخلاقيا في نطاق العسالم الطبيعي » ، وتسعى لسلوغ الكمال الأخلاقي (٣٤) . وتتضمن منحة العقل أيضا الحرية ، التي تساعد في هذه الناحية على جعل البشر كالله نفسه . ولكن عند لايبنتز - كما كان الحال عند ديكارت واسبينوزا - ما تعنيه صفة الحرية ليس واضحا على الإطلاق ، وعلى الرغم من أن لايبنتز قد أنكر بكل وضوح « حرية عدم الاكتراث » في البشر ، إلا أنه قد عني بجلاء جعلهم مسئولين أخلاقيا ، وخصهم بالمشوبة والعقاب في الآخرة نتيجة للأفعال التي تمت بحرية . وعلى أي حال ، فإن لايبنتز لم يزعم فقط أن الناس عقلانيون بقدر كاف ، بحيث تتوافر لهم معرفة ميتافيزيقية ، ويسلكون سلوكا أخلاقيا ، ولكنه رأى أنهم قادرون على الفصل في خلافاتهم المحتملة . كان لايبنتز موقفا كبيرا في عصر الموفقين ، ولديه مشروعات كثيرة لتحقيق الوحدة المسيحية ، ووحدة الأمراء المسيحيين باعتبارهم جميعا راضين عن الاتفاق المتبادل عن الأحكام العقلانية .

وهناك آخرون ، خصوصا جروشيوس ولوك ، قد أكدوا بوجه خاص الطبيعة الاجتماعية للإنسان ، كأساس للسلام الاجتماعي ، وهذا يتعارض مع ما قاله هوبز في اللواياتان عن الإنسان الذي يحيا في « حالة طبيعية » . اذ بدت لهوبز الذي كان ينتمي الى الأغسطيين العلمانيين (٣٥)

(٣٤) Monadology — Leibniz ٨٢ - غ ٨٦ وكذلك ٢٩ - ٣٠ وفيما يتعلق بالاكمال الأصلي ، يرجع الى Essays in Theodicy (١٧١٠) - ففيها يرد على الاعتراضات .

(٣٥) يسمى J. H. Randall « بالكالفاني العقلاني » ويصف انثروبولوجيته بأنها الصورة العلمية للمذهب الكالفاني في « الخطيئة الأزلية » . انظر كتاب The Career of Philosophy كوليبيا ١٩٦٢ - الجزء الأول - الكتاب الثالث - الفصل التاسع .

« حالة الطبيعة مساوية لحالة الحرب » ، « ومثل هذه الحرب تنشب بين كل انسان وانسان آخر » . فالانسان بطبعه عاشقا لفرديته : « لا يتوقف عن البحث عن القوة » لتحقيق الأمان ، وتجنب الموت ، ولا مفر من أن يسلمك نحو الآخرين نفس سلوك الذئب مع أقرانه . ومن هذه الحالة التعسة ، لا يستطيع خلاص البشر الا بالخضوع الى « اله فان » أو خضوعه لسيادة سلطة سياسية قادرة على كبح جماح هذه المشاعر ، وبذلك تحفظ السلام .

وكانت لجروشيوس فكرة مختلفة للغاية عن حالة الطبيعة (٣٦) . اذ عنت الطبيعة عنده حالة ما قبل السياسة ، ولكنها لم تعن حالة ما قبل المجتمع . واتبع التقليد الرواقى فى نظرتة الى القانون الطبيعى ، فعرف الانسان بأنه « حيوان من نوع سام » من سماته « وجود رغبة ملحة للمجتمع » ، أو الحياة الاجتماعية ، وكل القوانين ، بما فى ذلك القانون الدولى - وكان جروشيوس مدافعا أساسيا عنه فى القرن السابع عشر - مبنية على هذا الميل الاجتماعى ، والاستعداد لفعل الخير للآخرين . ويمكن أن تلاحظ الروح الاجتماعية - كما اعتقد جروشيوس - فى الأطفال حتى قبل بدء تدريبهم (٣٧) « ومن النافع أن يقارن رأى جروشيوس بما أراد بيل ولابريير قوله عن الأطفال . اذ كان لابريير يعتقد فى غلبة دافع تأكيد الذات - مثلما فعل هوبز ، فكتب بيل : « اننا لا ندرك الا الميسول السيئة فى الأطفال » . فمن بين أشياء أخرى ، هناك الاعتزاز بالذات والغضب والغيرة والحسد وتأكيد الذات . انهم لا يرغبون فى أن يؤذيهم أحد ، ولكنهم لا يرغبون ايذاء الآخرين . انهم رجال بالفعل » (٣٨) . وجنح لوك الى اتباع طريق وسط بين جروشيوس وهوبز . اذ كان أقل عدوانية من جروشيوس فى نظرتة الى حالة الطبيعة . لقد دفع فساد

(٣٦) جاء هذا الكلام عن حالة الطبيعة وعن الانسان فى حالة طبيعة من اثر كشف ما وراء البحار . والف كثيرون ، منهم جروشيوس ، كتبوا عن الهند والأمريكان ، وأنعموا على « الهجى النبيل » - وهو تعبير من تأليف جون درايدن (١٦٧٠) بكل أنواع الفضائل الاجتماعية والأخلاقية .

De jure Belli ac pacis — Hugo Grotius (٣٧)

Prologomenu

الأقسام من ٥ : ٨ . وقدم المشرع الألماني صمويل بوفندورف نفس النظرة عن حالة الطبيعة فى كتابه De jure Naturale et Gentium (١٦٧٢) ويلاحظ أن جروشيوس كان من اتباع ياكوب أرميوس ولم يؤمن بالنظرة الكالفانية المتطرفة الى الخطيئة الأزلية . (٣٨) كتب بيل الكثير عن الأطفال . انظر كتاب لابروس ، بيل بيل (النظر ملحوظة ١١) ص ٧٧ - ٧٩ . ولابريير - كتاب Caracteres الفصل الخاص « De l'homme » ف ٥٠ .

البشر وتدهورهم والأشرار الناس الى تأليف مجتمعات مدنية لتحقيق الحماية المتبادلة لهم . غير أن لوك لم يتردد لحظة في انكار مساواة حالة الطبيعة بحالة الحرب ، كما قال « وهو ما فعله بعض الناس » يقصد أنصار هوبز ، فالإنسان اجتماعي بطبعه وعقلاني وحر . وإذا استشهدنا بما قاله هوكر (٣٩) البصير سنرى أن لوك قد أكد وجود « ميل طبيعي ، بينما كل الناس يرغبون الحياة الاجتماعية والزمالة » . فما أثار المتعجب اذن ليس حالة الطبيعة أو المبالغة في تقدير دور الطبيعة البشرية بقدر ما كان الافتقار الى أى نوع من الحكم فى تقدير الخلافات التى تنشأ بين الأفراد فى سعيهم لتحقيق مآربهم . فالناس محتاجون الى فيصل لتفسير قانون الطبيعة ، وتنفيذه ، وبذلك يحمون حريتهم وملكيتهم ، أى الى قانون راسخ عام وسلطة قضائية (٤٠) « وبني لوك سياسته - كما يبدو واضحا - على أنثروبولوجية متفائلة نسبيا .

وجاءت أيضا من العلم أو « الفلسفة الجديدة » صورة أخرى لعظمة الإنسان . والواقع أن العلم قد ألهم صورتين : واحدة منها للإنسان فى الطبيعة ، والأخرى للإنسان فوق الطبيعة . ومن الطبيعى فحسب ، أن يصبو بعض الناس فى عصر عظيم للعلم الى ظهور علم للطبيعة البشرية . ولكن لكى يتحقق مثل هذا العلم فى القرن السابع عشر ، كان معنى هذا - على أقل تقدير اذا اتبع النموذج الجليلي - الاعتقاد بأن الإنسان آلة ، ورفض الثنائية الديكارتية للروح والجسم ، وتفسير السلوك البشرى (والفكر البشرى) على غرار الجسم ، أى على غرار العلل الآلية وليس العلل الغائية أو النزوعية .

وعندما جعل هوبز مبادئ الميكانيكا الجاليلية تشمل الإنسان ذاته ، فانه وصف الناس بأنهم أجسام تتحرك وتستجيب للمنبهات الخارجية بالانجذاب أو النفور تبعا للغريزة الحاكمة للحياة أو المحافظة على البقاء . وهكذا انتهى هوبز الى رد السلوك الى علم وظائف الأعضاء ،

(٣٩) يعمد ريشارد هوكر الكامن الكبير فى عصر الملكة اليزابيث ، المصدر الموثوق الرئيسى فى تقليد القانون الطبيعى . ولقد اقتبس من المؤلف الكبير The Laws of Ecclesiastical Polity الكتب الأربعة الأولى (١٥٩٤) فى الكثير من المواضع فى كتابه Essays concerning civil Government. ما يشمل بطبيعة الإنسان التى اعتقد أن الحكومة المدنية يجب أن تعتمد عليه ، وليس على التوراة ، فقط . التى لم تذكر أى شيء فى هذه الناحية .

(٤٠) انظر الى كتاب Essay concerning Civil Government فيما يتعلق بالنصوص المنقولة من لوك . ويسمى الكتاب أحيانا Second Treatise of Government الفصل التاسع القسم ١٥ ، والفصل الثالث القسم ١٩ والفصل السابع - القسم ٨٧ والفصل التاسع القسم ١٢٨ .

واستبعد الارادة الحرة ، وكتب في تمهيد الحرية والضرورة : أتصور أنه لا وجود لأي شيء يبدأ من ذاته ، ولكنه يبدأ من فعل فاعل آخر مباشر غيره هو بالذات . . . فللأفعال الاختيارية كلها بالضرورة علل ، ومن ثم فإنها اضطرارية (٤١) « ومن الصعب أن نصف هذه الصورة بأنها مؤيدة للعظمة البشرية ، ولم ترق للكثيرين في القرن السابع عشر ، وتباينت تباينا حادا مع نظرة ديكارت ، وكذلك مع نظرة بيكون .

اذ اختار بيكون - وأغلب عشاق العلم - التركيز على قدرة الانسان على السيطرة على الطبيعة بدلا من خضوعه لها ، وكذلك فعل جاليليو (منظور هوبز) فعندما وجه جاليليو انتباهه الى الانسان ، فلم يكن هذا بقصد ربطه بالقوانين الآلية ، ولكنه على غرار ما فعله الانسيون (الهيومانيون) في عصر النهضة ، قد أراد الاشادة بعقله الشبيه بالعقل الالهى « وبمخترعاته المدهشة » . غير أنه قد ذهب الى ما هو أبعد من التمجيد التقليدى للانسان عند عصر النهضة ، عندما أثنى بوجه خاص على الذهن العلمى الذى رآه متطابقا مع العقل الالهى فى القدرة على التفكير رياضيا . وأجاب سالفىاتى (لسان حال جاليليو) فى شكوى ساجريدو التى تضمنها كتاب « محاوراة فى أنظمة العالم الكبرى » ضد « مزاعم الانسان الثقافة بالمعرفة » بالقول بأن الحكمة الانسانية تفهم بعض قضايا فهمها كاملا ، وتشعر بتيقنها تيقنا مطلقا كالطبيعة ذاتها . وهذا هو الحال فى العلوم الرياضية ، وبوجه خاص ، فى الهندسة والحساب . وعلى الرغم من أن الحكمة الالهية قد فاقت بكل وضوح الحكمة الانسانية فى الاتساع والعمق ، فيما يخص هذه القضايا على أقل تقدير ، إلا أن الفهم الانسانى يعادل الفهم الالهى « (٤٣) . وهكذا يكون جاليليو لم يضع أى حدود للعقل البشرى فى ناحية المعرفة العلمية ، وتنبا بحدوث تقدم مطرد فى فهم قوانين الطبيعة .

وكان تأكيد بيكون أكثر اتصافا بالطابع البروميشى ، وأقل اتصافا بالطابع الرياضى لأن الرياضة لم تك ميدانا مناسباً لبيكون . وتمائل

English Works ١٦٥٤ Of Liberty and Necessity — Hobbes (٤١)
 - من جمع John Bohn — Sir William Molesworth (١٨٤٠) الجزء الرابع
 ص ٢٧٤ - النظر فيما يخص أنثروبولوجية هوبز الى كتابه Human Nature (١٦٥٠)
 و ال Leviathan الجزء الأول .

(٤٢) ومع هذا فقد اعتقد ديكارت أن الجسم الانسانى ، وكذلك أجسام الحيوانات آلات أو أوتوماتون تخضع لمبادئ آلية - مادية .

(٤٣) Dialogue on the Great World Systems — Galileo (٤٣)
 Giorgio de Santillana شيكاغو ١٩٥٣ - ص ١١٤ .

بيكون هو وديكارت فى جعل الانسان داخل الطبيعة ، وأعلى منها ، وللانسان نفس عقلانية ونفس لاعقلانية ، ووصفت النفس اللاعقلانية بأنها جوهر جسمانى ، ويشترك فى امتلاكها الانسان والدواب ، وأنها تقبل الدراسة العلمية . أما النفس العقلانية ، فلا تصلح لذلك ، لأنها قد صنعت على غرار صورة الله ، ومن ثم توطدت كمرکز « للعالم » ، الذى خلقت الطبيعة لخدمته . وكانت هذه الفكرة بالطبع هى نفس التعاليم المسيحية التقليدية ، وإن كان بىكون قد ارتقى بها . وعندما قرأ بىكون حكاية برومثيوس فسرهما بأن برومثيوس يرادف العناية الإلهية . وعندما خلق برومثيوس الانسان ، كما فعل الله ، فإنه استطاع أن يعمل فى الطبيعة على غرار النعمة الإلهية ، وبالمحنة الإضافية للنار ، استطاع الانسان أن يقوم بعمليات جديدة ، وأن يرتقى الى حد كبير بالفنون والعلوم الميكانيكية (٤٤) . واعتقد بىكون أيضا أن العلم قد وضع فى أيدي البشر معدات جديدة - يعنى فن التجريب العلمى والمنطق الجديد للاستقراء . وهما قادران على تصحيح الأغلاط الواضحة لحواسه وذهنه . وحاول بىكون بلا توقف أن يزيل أسباب اليأس ، وأن ينهض بأمال البشر اعتمادا على قوتهم ، وأن لا يكتفى بجمع معارف جديدة ، بل توجه هذه المعرفة لفائدة الانسان . وكما سبق أن أسلفنا (٤٥) ، كان بىكون دائم التحديث عن « القوة البشرية » ، وبذلك حول الانتباه من مشكلات النفس الى تفخيم « مملكة الانسان » على الأرض .

وبعد بىكون ، غدا الثناء على الانسان تبعا لهذا الاتجاه البرومثيى أمرا شائعا ، وبخاصة بين الجهابذة ، « وبكل تأكيد ليست هناك حقيقة بالغة الغموض والتعقيد ، أو عالية تبدو صعوبة المنال ، لا تستطيع قريحة الانسان أن تصنع آلات لمساعدتها على تسليقها وقهرها » . هكذا كتب العالم هنرى باور فى قول نموذجى . فلقد وصف باور أبناء البشر الجدد المنشغلين بالتجربة (٤٦) « بأنهم أصحاب النفوس المرنة الموسعة فى فى العالم » ، مثلما تحدث الشاعر توماس تراهيرن عن « الانسان اللامتناهى الجديد » ، الذى اكتشف قدرات جديدة فى ذاته ، بعد أن ازداد تضخما واتساعا . غير أن الانجاز الرئيسى للجهابذة ، كان محاربة فكرة تدهور الانسان بالمقارنة بالقدماء . وفى الواقع أن ما قاله الجميع

De Sapientia Veterum — Sir Francis Bacon

(٤٤)

(فيما يتعلق بحكمة القدماء ١٦٩ ، ٢٦ - برومثيوس)

(٤٥) النظر ص ٦٩ .

Experimental Philosophy — Henry Power. ليوبورك

(٤٦)

١٩٦٦ ص ١٩٠ - ١٩١ .

كان ان الانسان الحديث مساو للانسان القديم بالطبيعة ، وان الانسان الحديث قد تفوق على الانسان القديم فى بعض مجالات بفضل تفوق المعرفة والمهارات . وأثنى كل من باور وجوزيف جلانفيل على البطل الحديث «صاحب مكتشفات كالمدافع والطباعة والنظام العشري واللوغاريتمات والهندسة التحليلية والتلسكوب والميكروسكوب ، وما أشبه » . ولم تك تلك الأشياء معروفة للقدماء . وعلى حد قول فونتنييل : « ان الطبيعة تستعمل عجيبة تظل هي هي دائما عندما تصنع بشر أو حيوانات أو نباتات . فلم يكن ارجو وأفلاطون وديموستين وهوميروس مصنوعين من طينة أفضل من الطينة التى صنع منها الفلاسفة والخطباء والشعراء فى هذه الأيام » . وتبعاً لشعار جديد ، فان البشر المحدثين ليسوا أعظم فضلاً من اليونانيين والرومان ، وعكس فونتنييل فى هذا الاعتقاد أفضل من الأغلبية ما دار فى الحلبة ، وما اعتقده القرن السابع عشر فى الانسان . فثبت قوى الطبيعة ضمان لتقدم المعرفة التى لا يلزم أن تفيد الانسان ، أو تجعله أفضل ، أو تضيف الى متعه . لقد جمع فونتنييل تفاؤلاً الجهابذة والحماسة للعلم وتشكك الأخلاقيين الفرنسيين (٤٧) . وعكس أيضاً النظرة التقليدية ، والتى مازالت سائدة بأن الطبيعة البشرية فى ذاتها لم تتغير ، أو لا تتغير ، ولا يمكن أن تتغير .

(٤٧) انظر بوجه خاص الى الحوار بين مولتاني وسقراط فى كتاب فونتنييل Dialogue (١٦٨٣) عن الجمع بين التفاؤل والعشائم .

الاله الفانى*

قام القرن السابع عشر بدور حاسم فى تطور الفكر السياسى « الحديث » فى الغرب ، فوسط صراعات هذه الحقبة ، بزغت أساليب جذرية جديدة فى النظر الى المسألة الاجتماعية والسياسية كلها ، وأفكار مستحدثة مثل السيادة والدولة العلمانية وحقوق الأفراد والحكومة كبناء عقلانى ، وارتبطت هذه الأفكار ارتباطا متكاملا بالنظرات المعاصرة الى طبيعة الانسان وطبيعة الطبيعة ، والتي تحدثنا عنها بالفعل ، ومع هذا فانها قد عكست أيضا الأحداث المعاصرة كالحروب الدينية التى أعقبت الحركة البروتستانتية ، والصراع على القوة بين الشعوب الكبرى وبين الملوك وأعداء الملوك . وكما أدرك جيمس هارينجتون ، كان من بين هذه الأحداث التوازن الجديد فى الملكية منذ عهد الإصلاح الدينى . وقد يكون من الأنسب مناقشة هذه الأفكار السياسية الجديدة تحت عناوين ثلاثة : الحكم المطلق الذى بلغ ذروته فى حكم البوربون فى فرنسا ، والاحتجاج على الحكم المطلق الذى قطع شوطا كبيرا فى انجلترا ، ولكنه بدأ يكتسب قوة دافعة فى فرنسا أيضا قرابة نهاية القرن ، وفكرة السياسة كعلم ، أو بوجه عام كعلم اجتماعى . وقد لوحظت فى كل البلدان ، ولكنها كانت تعبر فى خطواتها الأولى .

(*) ربما تسبب هذا العنوان فى ضيق القارىء . ولعل معرفته أن المؤلف قد اختاره من قبيل السخرية عند كلامه عن النظام السياسى والاستبدادى فى القرن السابع عشر ، قد يعيد اليه الطمأنينة . والكلمتان من ابتكار الفيلسوف الانجليزى هوبز الذى كان من مؤيدى الحكم المطلق ، وتمتع الملك أو الحاكم بقدر عظيم من السلطة يجعله الها على الأرض أو الها فانيا . وكان لويس الرابع عشر يتمتع بنفس هذه السلطات ونسبى الملك - الشمس ، وستلاحظ أن المؤلف عندما يتحدث عن الدين يفرق كل وجهات النظر كما تقتضى الأمانة العلمية . . وان كان رأيه الذى يستشف من كل كتسابه يوحى بأنه متعاطف مع الدين .

ولكن وقبل أن نتابع هذه الاتجاهات ، وتمثل كلها جوانب هامة ، علينا أن نلاحظ ما حدث من ابتعاد هام جدا عن أساليب التفسير في الماضي ، تمثل في القرض القائم على عدم اتباع طريق الشيع والمذاهب ووجوب النظر الى السياسة نظرة مباشرة *sub specie aeternitatis* ومعناه أن هناك أفكارا أبدية في السياسة ، وإذا كانت ليست فطرية بالضرورة ، إلا أن في وسع العقل السليم في أقل تقدير استنباطها ، وليس من شك أن فكرة النسبية السياسية قد بدأت تتغلغل بعد أن سنحت الفرصة لمشاهدة البلدان الأخرى داخل أوروبا وخارجها ، فلقد زادت الدراسة المقارنة للديساتير والعادات ، كما نبهت اليها ، فلقد احترم حتى الأسقف بوسويه المدافع الأمين عن الحق المقدس للملوك ، ما « لدى كل شعب » من صور الحكومة : الملكية والجمهورية والديمقراطية في أية صورة أكسبتها العادة والتجربة القداسة ، ورثي أنها أفضل الصور (١) ، ولا جدال أن التجريبية أيضا ، كما اشتهرت عند لوك قد أملت اتجاهها في الناحية العملية السياسية « يعتمد أساسا على التجربة ، بدلا من اعتماده على المعرفة اليقينية أو البرهان اليقيني » غير أن النسبية والتجريبية كان عليهما أن تفسحا الطريق أمام العقلانية ، التي اتبعت على حد قول هوجو جروشيوس « نظرات أساسية تجعلها فوق الشك بحيث لا ينكرها أحد دون أن يعرض نفسه للعنف » . ان هذا الرأي كان يمثل نظرة افلاطونية خالصة ، معبرا عنها في لغة العقلانية المعاصرة والعلم المعاصر ، فلقد طالب جروشيوس مثل كثيرين في القرن السابع عشر بالأفكار الواضحة المتمايزة في السياسة والقانون الدولي ، مثلما طوّل بها في الرياضة والفزياء . وأما أن هناك مدى يتنوع في نطاقه القانون الوضعي فأمر مسلم به . وكما ذكر عند أرسطو ، فلقد افترض أن هناك صورا مختلفة للحكومة ، وأنه من المستطاع أن تكون صورة ما هي الأنسب لشعب بالذات . غير أن جروشيوس قد فرق بين القانون الوضعي الذي نسبه لارادة الانسان الحرة ، والقانون الطبيعي الذي تمتد جذوره الى نظام الأشياء ، وقال ان النوع الأول ، أو عناصره « كثيرا ما يتعرض للتغير ، ويختلف من موضع لآخر » . وعلى هذا فان النوع الأخير وحده هو الذي يصلح للبحث المنهجي ، وكانت هذه هي الغاية الحقة لكتاب *De jure Belli ac Pacis* ، أي تناول « فلسفة القانون الطبيعية التي

Politique tirée de l'Écriture sainte

(١) الأسقف بوسويه

الكتاب الثاني . . . القضيتان السادسة والثالثة عشر والنتيجة . بدأ بوسويه في تأليف هذا الكتاب عندما كان يتوقف ولي العهد ، ثم أضاف اليه فصولا أخرى فيما بعد ، ولم ينشر حتى سنة ١٧٠٩ .

لا تتغير ، ، بعد استبعاد كل شيء آخر ينحدر من ارادة الانسان الحرة (٢) .
ودعمت الروح الهندسية أو السورة المعاصرة للرياضيات هذا الاتجاه
بالذات ، الذى يرمى الى الاهتداء الى حقائق كلية فى السياسة ، كما هو
الحال فى الرياضيات ذاتها .

وعرض هارينجتون تنويعا طريفا لهذه الفكرة التى تزعم العالمية ،
عندما جمع بين البرهان التاريخي والبرهان العقلاى فى جمهوريته
اليوتوبية . اذ اعتقد هارينجتون كما تبين من التغيرات الاقتصادية
والاجتماعية ، أنها تحتاج الى صورة جديدة من الحكومة . ورغم النغير
العميق الذى لاحظته فى هذا الشأن فى انجلترا منذ عهد التيودور الباكر
الى فترة الحماية ، الا أنه فكر فى انشاء جمهورية « خالدة » تستند على
المبادئ الأبدية للعقل ، أى « الى كومنولث ينظم تنظيما صحيحا قد يكون
خالدا أو يعمر مثل العالم ، ويرجع هذا الى عدل داخلية » . هكذا دفع
هارينجتون الأرثوذكس الى القول فى خطابه الجامع للوردات ومواطنى دولته
المتخيلة ، ولاحظ هارينجتون أيضا فى تعقيبه على الحكاية التى رواها
بلوتارك عن لوقريجيس أن المشرع الاسبرطى بعد أن أتم عمله استغرق
فى فكر عميق « كيف يضمن البقاء (٣) والخلود على هذه القوانين فى
نطاق مظاهر التدبير الانسانى » . وكان جروشويس وهارينجتون لسانى
حال نظرة لاقت قبولا على نطاق واسع ، وسواء حدثت تضرع بالكثب
المقدسة أو العقل أو الطبيعة أو التاريخ ، فقد استمر الاعتقاد الشائع فى
النماذج المثالية والحلول النهائية للمشكلات السياسية . وهو اعتقاد قد
ظل سائدا فى القرن الثامن عشر .

ومن بين هذه النماذج : الحكم المطلق ، والحكم المطلق — اذا نظرنا
اليه أولا من حيث مدلوله العام ، كان وثيق التماثل مع فكرة السيادة
التي أكدت تركيز السلطة ، أيا كان الأصل الذى استمدت منه ، أى
من فرد واحد ، أو جماعة ، وباعتباره متعارضا مع تقسيم السلطات
بين الملك والكنيسة والاقطاع ، كما كان الحال فى النظريات السياسية
الوسيطة . لم تك هذه الفكرة مستحدثة فى الفكر السياسى فى القرن

(٢) De Jure Belli ac Pacis — Hugo Grotius المقدمة

الاقسام ٣٠ - ٣١ - ٣٩ .

(٣) James Harrington — Oceana نشر تحت اشراف S. B. Lillegren

بهايدلبرج ١٩٢٤ ص ١٨٤ - من ٢٠٧ . ومن المفاوفا المعجبية أن يظل هارينجتون رغم
مناصرته للنظام الجمهورى ، على ولاء شخصى للملك شارل الاول حتى تنفيذ حكم الاعدام
فيه .

السابع عشر فحسب ، بل كانت أساسية ، ليس فقط عند أنصار الملكية ، وكذلك عند المدافعين عن الصور الأخرى للحكومة ، ولقد صاغ فكرة السيادة قبل ذلك صياغات باكرة أنصار فكرة الامبراطورية والبابوية في القرن الوسطى ، وفي وقت أقرب من ذلك المفكر الفرنسي السياسي جان بودان الذى عرف كتابه الجمهورية ١٥٧٦ على نطاق واسع ، وظفر بالاستحسان في القرن السابع عشر . ولكن عندما ألف جروشيوس كتابه الكبير عن القانون الدولى كان يعرف أن موضوع كتابه من قبيل المسلمات العامة . ولكن الأمر لم يكن هكذا إبان حياة بودان . إذ كان كتاب De jure Belli ac Pacis يفترض بكل بساطة تصدع العالم المسيحي الوسيط ، وانقسامه الى دول ذات سيادة ، يرأس كل منها سلطة ذات سيادة ، ومن هنا تنشأ الحاجة الى الاتفاق على قانون يربط العلاقات بين الدول ، وعرف جروشيوس السيادة على طريقة بودان بأنها : « السلطة السياسية الأعلى التى يتقلدها من لا تقدر أية سلطة انسانية أخرى على انتزاعها منه ، أو تحويلها الى هباء » . وكان اسبينوزا يؤثر الديمقراطية ، ويقام بالمثل بالاشادة بالسلطة ذات السيادة ، سواء كان صاحبها « واحدا أو كثرة ، أو كل المشتغلين بالسياسة » (٤) . كان الحكم المطلق بهذا المعنى ، أى السلطة ذات السيادة فى المجتمع ، هو الاجابة على الفوضى ، التى خشاها الأوروبيون كثيرا فى حقبة الحروب الدينية والأهلية . ولقد عكس أيضا نمو سلطان الدولة على حساب الكنيسة إبان حركة الإصلاح الدينى وفى انجلترا خلال فترة الحرب الأهلية ، والصراع بين البرلمان والتاج . واقترب البرلمانيون مثل هنرى باركر ووليم برين Prynne من المناداة « بالسلطة السيادية للبرلمان » (وكان هذا هو عنوان كتاب لبرين) للوقوف فى وجه السيادة الملكية .

ومع هذا ففي القرن السابع عشر ، كان من دفع هذه الفكرة الى أبعد مداها هم المدافعون عن الملكية Jure divino ، وتوماس هوبز المدافع de facto عن دولة اللوياتان . وكانت نظرات هوبز - رغم أنها أثارت الكثير من الجدل - بعيدة عن المألوف ، مما حال دون تأثيرها على جمهور كبير . ومن جهة أخرى ، فإن الحق المقدس للملوك قد أصبح الفلسفة السياسية المهيمنة على أوروبا . إذ قامت فرنسا والمفكرون

(٤) Grotius — De Jure Belli ac Pacis الكتاب الأول - الفصل

الثالث القسم السابع - اسبينوزا Tractatus Theologico — Politicus الفصل ١٦ .
وقيد كل من جروشيوس واسبينوزا السنسيادة ، أن وضع مثل هذا القول . ويفهم
بما قاله جروشيوس أن السيادة تخضع للقانون الطبيعي والقانون الالهى . أما اسبينوزا
فبينما أكد دور السلطة ، إلا أنه حاول إيجاد كومتولث معتمد على العقل وحرية الفكر .

الفرنسيون بوضع نموذج لباقي أوروبا • واحتفى روبنز بما حدث من تضخم في المقام والجاه في لوحاته للحكام أصحاب السيادة في أوروبا • وتبين اللوحة التي استنسخناها (لوحة ٩) دخول باريس الظافر للملك هنري الرابع من نافار (النجم اللامع الجديد) لأسرة البوربون في فرنسا • ولم تلق فكرة الحق الإلهي حظا مماثلا في إنجلترا ، رغم أنها حظيت باعجاب أبان الحروب الأهلية ، وبخاصة في ثمانينات القرن السابع عشر ، عندما عاد للحياة كتاب سير روبرت في Patriarcha or the Natural Power of King عن استعادة الملكية ضد هجوم الأحرار • وكان فيلمر ، ومنه الملك جيمس الأول ملك إنجلترا والأسقف بوسويه هم الشارحين الأساسيين لنظرية الحق المقدس في صورتها الحديثة - وإذا توخينا الدقة فأننا نقول أن النظرية لم تك جديدة ، ولكنها قد دفعت الى القول لا مجرد أن الملوك يحكمون بأذن الله (٥) ، بل « ان الملوك هم مؤلفو وصانعو القوانين ، وليست القوانين هي التي تصنع الملوك » (٦) ، وأن الملوك وحدهم يتمتعون بالسلطان والسيادة ، ولن يتنازلوا عنها للآخرين ، ومن المحظور مقاومتهم تحت أى ظروف • وأكثر من هذا فان نظرية الحق المقدس قد أكدت واجبات الأفراد بدلا من أن تؤكد حقوقهم •

كانت الحجج التي سبقت لموازرة « الملكية الحرة » ، كما سماها جيمس الأول خليطا من القديم والجديد • فلقد استشهد في نفس الوقت بالكتاب المقدس والقانون الطبيعي والتاريخ العلماني • وكان الكتاب المقدس بكل تأكيد أهم هذه المصادر • وسمى مبحث بوسويه في السياسة اسما ذا مغزى La politique tirée de l'écriture . وبالمثل قام جيمس الأول وفيلمر بالاستشهاد بنصوص من الكتب المقدسة ، أى من العهد القديم وال Romand ، باعتبارها مؤيدة للملكية المطلقة . واستمر المقومون المقدسون رغم حداثة أفكارهم عن السياسة يعتقدون أن السياسة فرع من اللاهوت ، كما كان الحال في القرون الوسطى ، وبأن الأحكام السياسية قد وضعت في السماء ، ولم يضعها الانسان ، ومن ثم فانها تتمتع بالحصانة والعصمة • على أن السياسة التوراوية لم تعد سياسة كنائسية • فلقد مثل حتى الأسقف بوسويه الملك متحررا من الكنيسة •

(٥) في النظرية الوسيطة قد اعتيد الاعتقاد أيضا بأن الملوك يحكمون اعتمادا على الجمع بين الانتخاب وتوارث الملك •

(٦) جيمس الأول - The True Law of Free Monarchies (١٥٩٨) في الأعمال السياسية لجيمس الأول • اشرف على نشرها I.C.H. McIlwain هارفارد ١٩١٨ ص ٦٢ •
الف هذا الكتاب عندما كان جيمس الأول مازال ملكا لاسكتلندا •

بل ومن البابا بوجه خاص فى نطاق ملكة ، وان كان على الملك بطبيعة الحال أن يتبع المسيحية وأن يحطم الكفار .

واتفق قانون الطبيعة هو وقانون الله فى الاشهادة بسمو مكانة الملوك . ويفترض أن هذا رأى قد أقرته الحجج البطريركية (أى التى تنسب للملك صفة الرعاية الأبوية) ، التى استعملها أصحاب النظريات الثلاثة ، ولكن فيلمر قد جعلها محورا لحجته « وقورنت علاقة الملك بشعبه بحق بعلاقة أب بأبنائه » كما قال جيمس الأول . ولم يكتف فيلمر بمقارنة الأسرة والدولة ، ولكنه اعتقد أن بينهما هوية . وقال فى كتاب Patriarcha ان تبعية الأطفال (فى العائلات) هى مصدر « كل سلطان ملكى بأمر الله نفسه (٧) » . وجمع آدم بين كونه أول ملك وأول رب أسرة Pater familias . وكان لديه سلطة مطلقة مستمدة من الله على أبناء بيته الذى كان حين ذاك المملكة الوحيدة فى الأرض . وكان يملك ملكية مطلقة كل الملكيات . ولقد انحدر ملوك العصر الحالى جميعا من آدم . وما أراد فيلمر قوله بأسلوب اللف والدوران هو أن المجتمع بوجه عام والمجتمع البطريركى بخاصة شئ طبيعى للانسان ، وأنه لم يوجد زمان عاش فيه الناس بلا تبعية ، أو كان لهم حق الاختيار أو حق الموافقة على الحكومة التى يريدون العيش فى ظلها ، وكما أشار بيتري لاسليت Laslett فلقد عكست الحجة البطريركية على نحو حسن التكوين العقلى للمجتمع الأوروبى على هذا العهد الذى كان عماده الأسرة ، التى يسودها الأب أو البطريرك بقوته . واستمر الأمر كذلك . ولكن وراء حجة فيلمر ، كان هناك اقتناع عميق الغور اشترك فيه جيمس الأول وبوسويه بأن الملكية المطلقة هى البديل الوحيد للفوضى . اذ تفتقر كل صورة أخرى من الحكومة الى القوة أو القداسة التى تكبح جماح الأهواء الشريرة للناس . ولن تنتهى الديموقراطيات بوجه خاص التى تستند ، كما هى قائمة ، على الرضا ، الا بالشقاء والطغيان كما بين التاريخ : « فليس هناك طغيان يمكن أن يقارن بطغيان الكثرة » (٨) . وعندما قال فيلمر هذا رأى فانه كان يفكر فيما سيحل فى التو بانجلترا ، عندما اصطدم البرلمان والملك فى أواخر ثلاثينات القرن السابع عشر وبواكير أربعينات نفس القرن .

(٧) Patriarcha and Other Political Works — Sir Robert Filmer

نشر تحت اشراف Peter Laslett . اكسفورد ١٩٤٩ — ص ٥٧ — جيمس الأول (النظر ملحوظة ٦٠) ص ٦٤ . لقد تم تأليف كتاب فيلمر فى أواخر ثلاثينات القرن السابع عشر أو بواكير أربعينات القرن لنفسه . ولكنه لم ينشر حتى ١٦٨٠ .

(٨) Patriarcha — Filmer (النظر ملحوظة ٧) ص ٩٣ .

ومن جهة أخرى ، لم يأت الأسقف بوسويه لكى يدافع ، وإنما لكى
يمجد الملكية المطلقة : فعلى نهاية القرن السابع عشر ، كان التهديد
بالتمرد كامنا لفترة طويلة بفرنسا . وكان لويس الأعظم (الرابع عشر
Louis le Grand) قد بلغ قمة سلطانه وشهرته . وساعد كتاب
Politics الذى ألفه بوسويه لتعريف ولى العهد حقوقه وواجباته
مستقبلا على القاء الضوء على معنى الحكم المطلق ، كما كان يمارسه الملك
بالفعل : « ان الأمراء يسلكون مسلك وزراء الله على الأرض » « لقد
صنع الملوك على غرار نموذج الآباء » « اذا سمحنا بتوقف السلطة عن
القيام بدورها فى المملكة ، سينتهى كل شئ الى الفوضى » . « ان السلطة
الملكية مطلقة » . ان هذه العبارات وغيرها من الأقوال قد كررت ما قاله
آخرون فى وقت باكر وكثيرا . ومع هذا فعندما كتب بوسويه : « ان
الملوك آلهة ، ويشاركون فى الاستقلال المقدس » « وأن الدولة برمتها
تكمُن فى الأمير » . ومن آيات العظمة الكبرى أن يملك شخص بمفرده
هذا القدر الكبير من السلطة ! « فانه بذلك انضم الى ممجدى الملك
الشمس ، ورغم كل هذا فانه لم يذهب بعيدا مثل لويس الرابع عشر
ذاته أو الفنانين الذين كانوا فى خدمته كالرسامين والمهندسين الذين
كانوا يعملون فى فرساي . ولم يتوقف بوسويه بوصفه أمير الكنيسة
عن تذكّر الملك (وولى العهد أيضا) بالحساب الدقيق الذى سيطلب
به الله الملك عن كيفية أدائه لواجباته ، وعن الفارق بين الحكومة المطلقة
والحكومة العشوائية . ومن ناحية أخرى ، لقد وضع الفنانون أمثال
شارل ليبرين Le Brun فى سلسلة صور المشهورة بتاريخ ملك
l'Histoire du Roi ، وغزوات الملك فى فرساي ، والرسام ريجو (هياسينث
Hyacin the Rigaud رسام الشخصيات الملك - لا الله - كمحور
لرؤياهم ، وفى صورة ريجو الشهيرة (١٧٠١ - لوحة ١٠) يقف لويس وحيدا
بكل جلاله ، وبلا أى إشارة منظورة لا لله أو الانسان ، وعلى أى حال ،
ففيما يتعلق بالانسان ، فلقد وضع لويس فجوة كبيرة بينه وبين أرباب
الامتياز (الكنيسة والأرستقراطية) أى الذين تحدوا يوما من الأيام حق
الملك فى الحكم المطلق .

ومما يثير السخرية أن توماس هوبز أعظم المنظرين فى القرن
السابع عشر عن الحكم المطلق قد قام بدور الشخصية المرحب بها
Persona non grata فى البلاطين الفرنسى والانجليزى (رغم أنه
تصالح فيما بعد مع الملك شارل الثانى) ووضعه بين المقومين المقدسين
divine Righters وذكر لنا فيلمر تبريرا لذلك : « لقد وافقته
(مستر هوبز) فى ناحية حقوق ممارسة الحكم ، ولكنى لم أقر وسائله

لتحقيق ذلك (٩) . لقد كان العنصر الليبرالى فى الفلسفة السياسية لهوبز فوق كل شىء هو ما اعترضوا عليه ، وما قيل عن اعتماد الحكم على تأييد الأفراد ، وعلى الحقوق الطبيعية ، وبخاصة حق الحياة والحماية الذاتية . ورأى فيلمر أن نظرية هوبز حافلة بالنقائص ، ويحتمل أن يكون على صواب ، ومن الحق أننا نصادف فى نظرية التعاقد عند هوبز جرثومة اتجاه ليبرالى سيتحقق فيما بعد ، ولعله هو ذاته ما كان ليستصوبه ، ولقد اعترض على الحكم المطلق كما تصوره هوبز أيضا ، لأنه كان خاليا من ذكر الحق المقدس أو أى شىء يمكن أن يقال عن امكان تطبيقه على أى صورة من صور الحكم ، كالملكية وغيرها ، واعتمدت حجة هوبز فى تأييد الحكم المطلق على طبيعة الانسان ، وبغير اشارة الى الله أو أى نوع من النظام العلوى ، فالحاكم عنده اما أن يكون « شخصا واحدا » كما فى الموناركية أو « جماعة من الأفراد » . وليس لديه قداسة أو هالة سحرية ، أو غير ذلك من الكلمات التى كانت تحشر دائما فى نظرية الحق المقدس .

ورغم كل هذا فان هوبز لم يقصد يقينا تأكيد الحقوق الفردية ، ولكنه قصد تأكيد حقوق الحكام وفقا للنظام السائد ، وهنا اشترك فى رأى مع أنصار الحكم المقدس ، كما قال فيلمر . لقد أراد هوبز منع الفوضى . اذ لاحظ ضرورها حوله ، وأن يمنح الناس الأمان الذى اعتقد أن الحكام أصحاب السيادة هم وحدهم القادرون على تحقيقه . ولكى يحقق هذه الغاية ، نسب الى حاكمه أو « الاله الفانى » حقوقا لم تخطر ببال حتى جيمس الأول أو فيلمر . فبالإضافة الى القدرة على المحافظة على السلام وبين القوانين وحسم النزاعات ، أضاف هوبز حق أن يكون الفيصل الوحيد فى تحديد ماهية الحقيقة ، « وما الذى يفرق بين الفعل الصحيح والفعل الخطأ ، والخير والشر ، وما أشبه » . ومن ثم فمن حق من يحصل على السلطة والسيادة ، « أن يكون قاضيا أو أن يمثل كل قضاء الرأى والعقيدة . باعتبار هذا الأمر ضروريا للسلام . وبذلك يمنع الخلاف والحرب الأهلية (١٠) » . وهكذا يكون هوبز قد استبعد جانبا القانون الطبيعى كما يفهم تقليديا ، أى كقانون أخلاقى غير مدون يتحتم أن يتوافق معه كل قانون من صنع الانسان ، وسأوى بينه من الناحية الفعلية وبين العقل الانسانى أو عقل الحاكم . وقال فى اللواياتان (١٦٥١) أن قانون الطبيعة Naturalis هو قاعدة عامة ينشئها العقل ويمنع الانسان

Observations concerning the Original Government — Filmer. (٩)

لفس المصدر ص ٢٢٩ .

Leviathan — Hobbes ص ٢ . الجزء الثانى - الفصل ١٨ . (١٠)

بموجبها من إقتراف أى شىء يدمر حياته أو يقضى على وسائل محافظته عليها ، وقد يوجد قانون أخلاقى أسمى ، ولكن الحاكم وحده ، عندما يعمل لصالح الكتلة من البشر يستطيع أن يحدد على وجه الدقة ما هو ، وما يجعله فعلا . إن هذا هو ما قصده هوبز عندما قال : « إن سلطة السيادة هى التى تجعل القانون الطبيعى قانونا (١١) » ، بل لقد جعل هوبز القانون المقدس أو الدين يعتمد على إرادة الحاكم . ولم يخطر بباله . كما يقول بعض - أية دولة علمانية من أولها لآخرها . إذ خصص جزءا من الأجزاء الأربعة التى يتألف منها كتابه اللوياتان « للسلطة الكنسية » ، ومن يتولاها . غير أن هوبز قد أخضع الكنيسة - كما أخضع كل شىء آخر - للدولة ، وبذلك جعل السلطة الكنسية التى تتضمن الايمان ، أو التعبير العام عن الايمان خاضعة للقانون المدنى ، وفى هذه الاراسطانية (١٢) . كما أصبحت تدعى ، انضم الى هوبز آخرون منهم صديقه المحامى الشهير والمؤرخ جون سelden ، وكان سelden عدوا متأصلا لاستقلال الكنيسة ومتشككا فى الدين . وذهب الى أبعد حد استطاع الذهاب اليه باتباع الطريق الاراسطانى ، وذكر عنه أنه قال : « أنهم مجانين أولئك الذين يقولون أن الأساقفة Jure divino لديهم حصانة مقدسة تسمح لهم بالاستمرار فى غيهم . . . إن كل شىء يجب أن يتبع ما تريده الدولة » . « ليس هناك ما يسمى بالشرائع الروحية ، فكل شىء مدنى أصلا . ولا فارق بين ما يتبع الكنيسة ، وما يتبع الحاكم المدنى » . فهل تعد الكنيسة أو الكتب المقدسة فيصلا فى مسائل الدين ؟ « فى الحق لا أحد منهما . ولكن الفيصل هو الدولة » ، كما قال سelden (١٣) . ويتبع هذا على أى حال - كما يفهم من مقدمات هوبز - أن الحاكم لا يعزل لأى سبب ، لأن عزله سيفتح الباب طبعاً أمام الفوضى مرة أخرى . غير أن العزل قد يكون أيضاً غير شرعى وظالم » ، لأن ما منح للحاكم ، أو ما اكتسبه الحاكم (نتيجة للغزو) لا رجعة فيه ، ولا ينقل من فرد لآخر ، ولا ينتزع منه ، وعلى الحاكم أن لا ينقض التعاقد الذى وافق عليه الأفراد

(١١) Leviathan — Hobbes الجزء الأول الفصل ١٤ - الجزء الثانى الفصل ٢٦ .

(١٢) Erastianism مأخوذة من Erastus « اراسطوس » وهو سويسرى من أتباع تسفنجلى Zwingli وطبيب ، عمل فى البداية أستاذا ثم عميدا لجامعة هايدلبرج ، من أتباع اراسطوس . لم يك فى البداية اراسطيا كاملا ، ولكن لما كان قد قال إن كل القوى التهديدية يجب أن تكون مكتسبة فى الدولة ، لذا ارتبط اسمه بأسماء من مثلوا هوبز وسelden فى ربط ما يبنى بالسلطة الروحية والتربية بالدولة .

(١٣) Table Talk — John Selden نشر تحت إشراف S. H. Reynolds

اكسفورد ١٨٩٢ ص ٢٦ ، ٨٨ ، ١٦٢ ولم ينشر حتى ١٦٨٩ ، ويحتوى على خواطر سelden فى أواخر حياته فى السياسة والدين .

فى حالة الطبيعة ، لأنه لم يك طرفا فيه . فلقد سلم المتعاقدون حقهم فى حكم أنفسهم الى الأبد . وكان هذا المبرز خيرا ، أى حتى يقضى على حالة الحرب التى اتصفت بها حالة الطبيعة . ولا يخفى أن حاكم هوبز كان فى الحق « الها فانيا » أقوى وأكثر علمانية بدرجة كبيرة من الملك الشمس عند بوسويه ، الذى رغم أنه كان يحكم اعتمادا على الحق المقدس ، إلا أنه كان مرغما على الخضوع للجنة الأبدية والدين والعدالة ، كما حددها القانون الأسمى .

بينما ركزنا على ظهور نظريات جديدة فى الحكم المطلق فى القرن السابع عشر فانه من المهم أن نذكر ما قاله فيلمر (١٦٥٢) عن النظرية المضادة الخاصة بالحكومة القائمة على الاتفاق (الحاضر وكذلك الاتفاق الأصيل) وكيف « أصبحت أخيرا من البديهيات » ، وأنها قبلت الآن بغير اعتراض (١٤) عليها تقريبا . وبعبارة أخرى ، فالى جانب الحكم المطلق من النوع المعتمد على الحكم الالهى ، أو النوع الآخر على طريقة هوبز ، ظهر احتجاج على الحكم المطلق . وبطبيعة الحال ، ينطبق هذا القول بوجه خاص على انجلترا التى عرفت بأنها بلد الثورة فى القرن السابع عشر ، وحدث أيضا فى فرنسا فى عهد لويس الرابع عشر احتجاج — كما سنرى — ولكنه كان معتدلا بالمقارنة ، ولم يتصاعد ويصبح نظرية محددة المعالم . اذ كان يدعو أكثر من ذلك الى اصلاح بعض المساوىء الخاصة ، فى نطاق اطار الملكية القائمة . ومع ذلك فقد ظهرت بشائر فى العقود الأخيرة من القرن السابع عشر للنقد البعيد الأثر الذى سيحدث فى القرن التالى .

وانطلق الاحتجاج الانجليزى ابان عهد الحرب الأهلية وفترة خلو العرش أى عهد كرومويل ، وقد ترجع ملاحظة فيلمر الى مجادلات الجيش الشهيرة فى أواخر أربعينات القرن السابع عشر ، والبيانات الداعية للمساواة لجون ايلبيرن Lilburne ، وآخرين ، أو لأعمال أقل تطرفا قام بها خطباء البرلمان وعامة الناس . وحدث فى السنة نفسها (١٦٠٢) نشر اليوتوبيا لجيرالد وينستائلى تحت اسم The law of Freedom واليوتوبيا الجمهورية لهارينجتون بعنوان Oceana التى ظهرت بعد أربع سنوات . هذه هى مجرد عينات قليلة منتقاة من الكتابات الكثيرة التى تناولت المشكلات الأساسية للفلسفة السياسية والاجتماعية ، وتكاد كلها تحتج على أى نوع من الحكم المطلق . وظهرت تباشيرها فى فترة الصراع بين الملك والبرلمان والجيش . ولقد انتزعت مادتها بمقدار كبير من حركة الاصلاح الدينى (البروتستانتية) ومن تقاليد القانون الطبيعى .

Observations upon Aristotle's Politics touching — Filmer (١٤)

(انظر ملحوظة ٧) — ص ٢٢٦ . Forms of Government.

كان الاحتجاج الانجليزى الذى قام بعملية اجهاض كبيرة فى المدى القصير (اذ أعقبته ديكتاتورية كرومويل واستعادة ستوارت للعرش) ، وبذلك رسم طريق الليبرالية الحديثة . ورغم التنوع الكبير لما طرح من مقترحات . اذ نادى بعضها بالاصلاح السياسى أساسا ، ونادى بعض آخر باصلاح اقتصادى واجتماعى بعيد المدى ، الا أن هناك اجماعا عاما على أن الحكومة يجب أن تجيء بموافقة الأفراد ، لأن للأفراد حقوقا أساسية . وباختصار ، فإن الحكومات بغض النظر عن صورتها يجب أن تكون مقيدة بحكم طبيعتها . ولقد فرض حتى على برلمان هارنجتون ذاته رغم ما تمتع به من سلطان وسيادة أن لا يصدق على أى قانون زراعى يحدد الدخل السنوى للمالك بحيث لا يتجاوز الألفى جنيه سنويا . ووصف هارنجتون الحكومة *de Jure* وفرق بينها وبين الحكومة *de Facto* بأنها : « امبراطورية القوانين ، وليست امبراطورية البشر » . أما ليلبيرن المنادى بالمساواة ، والذى نشأ بين الانفصاليين البروتستانت فقد أرجع الحدود التى تفرض على الحكومة الى التعاقد الأصيل أو التعاقد بين الحكومة والشعب . وفي روايته لأسطورة التعاقد التى تباينت تباينا حادا هى ورواية هوبز . احتفظ الشعب بحقوق معينة أو بحريات طبيعية يتعذر نقلها الى الملك أو البرلمان . ولا بد أن نلاحظ أن كل هذا التنظير الراديكالى كان من مظاهر الأنثروبولوجيا المتفائلة التى تباينت تباينا حادا مع أنصار هوبز ومعتقدات الحق المقدس . وشيئا فشيئا اتجه ليلبيرن رغم ايمانه بالخطيئة الأزلية الى الكلام عن الاختلاف بين البشر والدواب ، وعن العقل والحرية اللذين ولدا مع الانسان فى يوم واحد ، « وعن الصورة المجيدة التى منحها الله للانسان » واعتقد هارنجتون الذى كان فى البداية من المؤمنين بالبيئة أن الحكومة السيئة هى التى تتسبب فى جعل (١٥) الانسان مخطئا ، وقال : « اعطونا قوانين جيدة ، لأنها ستساعدنا على صنع بشر من الأخيار » ، وبالمثل اكتشف وينستائلى « الحفار » بذور كل الشرور والطمع والشهوة ، وأرجعها الى الملكية الخاصة ، الغوا الملكية الخاصة ، وبذلك تنمو الطبيعة الأفضل للبشر ، وتجيء الحرية للأراضى . ولقد ساوى وينستائلى بين هذا الاجراء والعقل ، وقال بوجود هوية بينه وبين الله الكامن .

(١٥) Oceana — Harrington (أنظر ملحوظة ٣) — John Lilburne
The Charters of London (١٦٤٦) استشهد بها Perez Zagorin فى كتاب
A History of Political Thought in the English Revolution
(Routledge and Kegan Paul) لندن ١٩٥٤ ص ١٣ .

وهناك أصداء لهذه الحرب التي دارت حول الليبرالية - خصوصا عندما دعت الى المساواة ونكاد نسمع هذه الأصداء في كتاب لوك Two Treatises of Government (نشر أول مرة ١٦٩٠) وبعد أن نهل منه لوك ، ومن مصادر أخرى ، استطاع في وقت متأخر من القرن أن يطرح القضية الكلاسيكية لليبرالية (١٦) (أي التي أصبحت كلاسيكية في القرن الثامن عشر) ضد الحكم المطلق . ولقد فعل ذلك معارضا لفيلمر ولكي يساعد ولي نعمته وصديقه لورد شافتسبري في صراعه لخلق جيمس الثاني من عرش إنجلترا . وبدأ لوك بأن حاول الاجابة على حجج كتاب بطرياركا Patriarcha حجة حجة . . وما لبث بعد ذلك في المبحث الثاني أن توسع في عرض الموضوع ، ووضع المبادئ الكلية للسياسة وفقا للقانون الطبيعي أو العقل .

وكانت نقطة انطلاق لوك هي الفرد ، وليس الأسرة بتكوينها التسلسلي . وهذا لايعنى أن لوك قد دعا الى الفردية الراديكالية أو الى نظرية فردية الى المجتمع تناظر النظرة الذرية للكون التي شاع الاعجاب بها . غير انه قد بنى المجتمع السياسى على قاعدة كانت مختلفة اختلافا جذريا عن ملكية الحق المقدس التي افترضت خضوع الأفراد لحكام بمثابة الآباء . وعندما كان لوك مدرسا في اكسفورد كتب مجبدا «ضخامة سلطة الحاكم» . ففي هذه الأثناء ، أى بعد عهد الاستعادة (رجوع الملكية بعد عهد كروهويل) كان لوك يخشى « الوحوش » الذين يمثلون أغلبية البشر ويزيدون عددا عن « أولئك الذين سميتهم الكتب المقدسة بالآلهة ، أى الأفراد (١٧) . ولكن فيما بعد ، وعندما عاد تهديد الطغيان كتب لوك كأنه واحد من دعاة المساواة ، وكان يرمى أساسا الى حماية الأفراد ، وحقوقهم . ولم يرجع الى التاريخ بصفة رئيسية عند دفاعه عن هذه الحقوق ، ولكنه رجع الى الطبيعة : « فى البداية كان العالم مماثلا لأمريكا » (*) . وجاء هذا الحكم

(١٦) ثارت الشكوك حول ليبرالية لوك . والحق أنه لم يستعمل هذه الكلمة ، وأعطى السلطة التنفيذية حقوقا تشريعية وعندما يوصف لوك بالليبرالى يكون المقصود أنه معارض للطغيان ، وأنه جعل الحقوق الفردية تحت رعاية القانون الطبيعي .

(١٧) من مبحث عن القضاء الأهل ، استشهد بها John Peter Laslett فى كتابه : Two Treatises of Government : Locke - كيمبردج ١٩٦ ص ٢٠ .

(*) يقصد كما كانت أمريكا فى القرن السابع عشر ، ومازلنا نرى هذه الصورة فى بعض أنحاء من أمريكا فى القرن العشرين وقد خلدت السينما الأمريكية هذه الحالة الوحشية القريبة الى الفوضى والتي يمد حماة القانون فيها أضعف من الخارجين من القانون الذين يمثلون كثرة رهيبة .

في المبحث الثاني Second Treatise في منتصف فقرة مرتبطة بالملكية والمال ، ولكنها تضمنت شرحا مسهبا قيل فيه ان وراء كل حياة سياسية منظمة هناك « حالة طبيعية » ، فيها كل فرد قد ولد عقلانيا وحرا ، هو سيد نفسه وله حقوق متساوية مع الأفراد الآخرين . فلم تك الحكومة موجودة في البداية ، كما قال فيلمر . لقد خلقت الحكومة بناء على عقد بين الأفراد ، وفيما بعد وثقوا بها لحماية حقوقهم التي تضمنت المحافظة على البقاء والملكية الفردية . اذ كانت الحكومة عند لوك سلطة ائتمانية . وازد لوك من تأكيد هذا الحق الأخير : « ان الغاية العظمى والرئيسية لاتخاذ الناس في كومنولث ، ولوضع أنفسهم تحت امرة حكومة هو المحافظة على الملكية » ، أى أكبر قدر من الملكية التي جمعوها عن طريق العمل (١٨) . هنا ابتعد لوك بطبيعة الحال ابتعادا كبيرا عن دعاة المساواة الذين عكسوا في الاقتصاد مصالح الطبقة المتوسطة الدنيا ، وكذلك مصالح الشيوعيين . فلم تك نظرية « رأسمالية » ، أو أنانية بمعنى آخر ، كما قيل أحيانا . فالأفراد عنده اجتماعيون ، حتى وهم في حالة الطبيعة ، ويدركون قيمة المجتمع والدولة ، وعلى كل حال ، كان لوك أساسا مهتما بالفرد في فكره السياسي ، وفي فلسفته . وعلينا أن نذكر أنها تركزت على السيكلوجية الفردية والابستمولوجية الفردية . وفي هذه الناحية ، كان لوك ابنا بارا لحركة الاصلاح الديني ، وحتى لحركة الاصلاح الديني الراديكالي ، وللحركة السياسية الانجليزى الراديكالي في القرن السابع عشر (وان لم يك مفرطا في الراديكالية ، اذا تحدثنا بلغة الاقتصاد) .

وتبعت نظرية لوك في التسامح الديني منطقيا نظريته السياسية ، ويمكن القول بحق ، بأنها نتيجة لها ، وقال في « رسائل » متتالية في الموضوع ان على الحكومة المدنية أن لا تتدخل في ممارسة الدين ، الا بقصد المحافظة على النظام العام . هنا نظر للدين - ومرة أخرى أعلنت نزعة لوك الفردية عن نفسها - كشيء يخص الفرد « والاقتناع الداخلي » للعقل ، الذي لا يستطيع ، ولا يجب أن يخضع لأي تهديد . وعكس لوك نظرة الانفصاليين البروتستانت ، ففرق بين مهمة الحكومة المدنية ومهمة الدين على وجه الدقة . وبذلك حول الدولة الى سلطة ديمانية خالصة ، ليس لديها تشريعات تخص خلاص الأرواح . واعتقد لوك أنه من الواجب أن لا تقوم أى كنيسة قائمة بتقييد الفرد ، فلا أحد قد ولد عضوا في كنيسة ، ولكنه انضم اليها بمحض اختياره ، ويساعد على الاستنارة مقارنة تعريف لوك للكنيسة « أى كجماعة حرة واختيارية »

(١٨) Second Treatise — Locke الفصل التاسع القسم ١٢٤ - انظر أيضا

الفصل الخامس القسم ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ ، ١٤١٠ ، ١٤١١ ، ١٤١٢ ، ١٤١٣ ، ١٤١٤ ، ١٤١٥ ، ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، ١٤١٨ ، ١٤١٩ ، ١٤٢٠ ، ١٤٢١ ، ١٤٢٢ ، ١٤٢٣ ، ١٤٢٤ ، ١٤٢٥ ، ١٤٢٦ ، ١٤٢٧ ، ١٤٢٨ ، ١٤٢٩ ، ١٤٣٠ ، ١٤٣١ ، ١٤٣٢ ، ١٤٣٣ ، ١٤٣٤ ، ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ ، ١٤٣٧ ، ١٤٣٨ ، ١٤٣٩ ، ١٤٤٠ ، ١٤٤١ ، ١٤٤٢ ، ١٤٤٣ ، ١٤٤٤ ، ١٤٤٥ ، ١٤٤٦ ، ١٤٤٧ ، ١٤٤٨ ، ١٤٤٩ ، ١٤٥٠ ، ١٤٥١ ، ١٤٥٢ ، ١٤٥٣ ، ١٤٥٤ ، ١٤٥٥ ، ١٤٥٦ ، ١٤٥٧ ، ١٤٥٨ ، ١٤٥٩ ، ١٤٦٠ ، ١٤٦١ ، ١٤٦٢ ، ١٤٦٣ ، ١٤٦٤ ، ١٤٦٥ ، ١٤٦٦ ، ١٤٦٧ ، ١٤٦٨ ، ١٤٦٩ ، ١٤٧٠ ، ١٤٧١ ، ١٤٧٢ ، ١٤٧٣ ، ١٤٧٤ ، ١٤٧٥ ، ١٤٧٦ ، ١٤٧٧ ، ١٤٧٨ ، ١٤٧٩ ، ١٤٨٠ ، ١٤٨١ ، ١٤٨٢ ، ١٤٨٣ ، ١٤٨٤ ، ١٤٨٥ ، ١٤٨٦ ، ١٤٨٧ ، ١٤٨٨ ، ١٤٨٩ ، ١٤٩٠ ، ١٤٩١ ، ١٤٩٢ ، ١٤٩٣ ، ١٤٩٤ ، ١٤٩٥ ، ١٤٩٦ ، ١٤٩٧ ، ١٤٩٨ ، ١٤٩٩ ، ١٥٠٠ ، ١٥٠١ ، ١٥٠٢ ، ١

بتعريف هوبز (الاراسطى) الذى قال فيه : « أعرف الكنيسة بأنها جماعة من الناس تعتنق الديانة المسيحية ، وتتحد فى شخص حاكم ذى سيادة . وهم يلتقون بأمره ، وبغير أمره عليهم أن لا يلتقوا (١٩) » . ومع هذا فان لوك لم يدع الى الحرية المطلقة فى الدين . فكما تبين فى قانون التسامح The Act of Toleration ١٦٨٩ ، فى انجلترا الذى عملت «رسالته» التى نشرت فى السنة عينها كأساس فلسفى له ، اعتبر لوك أولئك الذين يعلنون ولاءهم لأى سلطة أجنبية (الكاثوليك) ، وأولئك الذين يزعمون أنهم لا يعتقدون فى الله (الملحدون) خارجين عن القانون . وقال : « ان استبعاد الله حتى ولو تم فى الفكر فحسب ، يتسبب فى انحلال الجميع » وتضمن كلامه الأخلاق وروابط المجتمع التى تعتمد على تعاهدات وعلى القسم .

وكما قلنا من قبل ، نشأ الاحتجاج على الحكم المطلق فى فرنسا أيضا ، ومع هذا فانه لم تكن له أغراض بعيدة ، ولم يلق نجاحا فوريا . كما حدث للاحتجاج الانجليزى قبل الثورة المجيدة ، وخلالها ، وبعدها ، وفضلا عن ذلك ، لم يك للاحتجاج الفرنسى أية وحدة حقة اللهم الا اذا اعتبرنا هذه الوحدة قائمة على معارضة سياسة لويس الرابع عشر . وتصاعدت هذه المعارضة فى ثمانينات وتسعينات القرن السابع عشر ، وصدرت بالمثل من الدوائر الكنسية الكبرى التى أرادت تحرير الكنيسة الغالية (الفرنسية) من تبعيتها وعبوديتها للتاج ، كما صدرت من اللاجئيين البروتستانت الذين اضطهدهم الكنيسة والدولة ، وحاربوا لاستمرار بقائهم فى فرنسا ، ومن الأرستقراط مثل دوق سان سيمون ، الذين أرادوا استعادة الامتيازات التاريخية للطبقة العليا للنبل ، بعد أن جردهم منها الملك وأذلهم ، وكذلك من التجار وأنصارهم الذين انتقدوا النظام « الميركانتلى » ، ومن النقاد البورجوازيين مثل لابريير الذى هجا المجتمع برمته ، وبخاصة الطبقات العليا ، ولم يستبعد الملك نفسه : « هناك واجبات متبادلة بين الحاكم ورعاياه » . هكذا كتب لابريير فى كتاب Characters ، الذى قرئ على نطاق واسع : « ومن المدهشة القول بأن هذا الحاكم هو السيد المطلق لكل ممتلكات رعاياه ، بغير تفرقة ، وبلا نقاش ، أو توضيح (٢٠) » ولعل الأسقف فنيلون - الذى

(١٩) A Letter Concerning Toleration — Leviathan — Hobbes
— Locke — الجزء الثالث — الفصل ٣٩ — ١٦٨٩ — كتب ، الأصل باللاتينية عندما كان لوك منسيا فى هولانده — ظهر فى الأعمال الكاملة للوك (لندن ١٨٨٨) الجزء الثالث من ٧ .

(٢٠) Du Souverain ou de la république — La Bruyère (١٦٨٨) .

عين مربيا لحفيد الملك ، ولكنه مالبث أن فقد الخطوة - قد اقترب من نظرية عامة في الاحتجاج . ففي تمثيلية تليماك وهي من الكلاسيكيات - وكتبت للترويع عن دوق بورجونيا ولتثقيفه ، حلم فنيلون بمجتمع مثالي يتمتع فيه الجميع بالحرية والمساواة ، ولا وجود فيه لقيود معوقة للتجارة ، كما كان الحال في عهد كولبير (وزير مالية لويس الرابع عشر) . ولا تنغمس الأمة في هذا المجتمع في الترف والعبث ، والتبذير وحروب الغزو ، وتخضع أفعال الملك للقانون . وبعد أن أرغم فنيلون على التقاعد من وظيفة أسقفية كامبراي ١٦٩٧ كتب مقترحات أكثر تحديدا ، نادى فيها من بين أشياء أخرى ، بإنشاء برلمانات محلية ، وكذلك بإعادة إنشاء حكومات عامة *Etats Généraux* ، تتمتع بسلطات أوسع في نواحي السياسة الخارجية والاقتصادية . وهكذا يتضح أن فنيلون كان يدعو صراحة إلى الملكية الدستورية .

بطبيعة الحال ، قام اللاجئون البروتستانت برد فعل ضد سياسة القمع الدينية للويس الرابع عشر ، والتي بلغت ذروتها بنقض قانون نانت سنة ١٦٨٥ . وكان أشهر هؤلاء اللاجئين بيير جيريو *Jurieu* . الراهب وأستاذ اللاهوت وبييريل ، وكانا صديقين في الأصل وزميلين في الأكاديمية ، ولكن انتهت هذه الصلة بعد الهجرة إلى هولاندة . وجيريو هو المسئول عن رفت بيل من منصبه كأستاذ للفلسفة واللاهوت في مدرسة الوستر *Illustre* ، أي أكاديمية روتردام الجديدة التابعة لبلديتها . وكانت لجيريو - رغم تشده في النزعة المحافظة بوصفه لاهوتيا - نظرات سياسية متحررة للغاية ، مستمدة - من ناحية - من ثورة انجلترا ، التي أعجب بها كثيرا ، ومن ناحية أخرى ، من جروشيوس ، ومن التقليد الكالفاني . وقد عارض بوسويه في كتابه *Lettres Pastorales* (١٦٨٦ - ١٦٨٩) الذي وجهه للهجنوت الفرنسيين ، الذين كانوا يصيرون وهم في الأسر البابلي مطالبين بسيادة الشعب والحقوق التي تسبق إنشاء الحكومة . غير أن هذا البطل المغوار للبروتستانتية المتشددة كان أقل اتساما بالفردية من لوك . إذ كان يدعو إلى حقوق الجماعات والطوائف أكثر من دعوته لحقوق الأفراد . فمثلا بينما طالب بالتسامح الديني للكالفانيين الفرنسيين ، لم يسمح به لأولئك الذين يؤمنون بنظرات زائفة من الكاثوليك أو البروتستانت .

وكان بيل على عكس جيريو أقرب إلى الاتجاه المحافظ في السياسة ، ولكنه ليبرالي في مسائل التسامح ، وفي هذه الناحية ، كان بيل أقرب إلى اسبينوزا . ولعلنا نذكر أنه ناصر السيادة باسم القانون والنظام . غير أنه أكد « الحق الطبيعي للعقل والتحرر في الحكم » . أما هوبز فعلى

عكس ذلك : اذ رأى أن الانسان لا يستطيع التنسازل عن هذا الحق
برضاه . وبرر اسبينوزا - وكان المثال الذي ضربته هولاندة في خاطره
- التسامح لأسباب عملية ، من جهة ، وقال : قارن الآثار الخيرة للتسامح
في مدينة رخاء مثل أمستردام بالآثار السيئة للاضطهاد ، مثلما حدث
عندما حاولت الطائفة المتشددة المتزمتة قمع المحتجين . غير أن اسبينوزا
قد دافع عن التسامح - أو بمعنى أصح حرية الفكر والكلام - على ضوء
رؤياه الكبرى للمجتمع الحر والعقلاني .

« كلا ! .. ان غاية الحكومة ليست تغيير الناس من كائنات عقلانية
الى وحوش أو دمي ، ولكن غايتها هي أن تيسر لهم انجاء عقولهم وأجسامهم
في أمان ، واستخدام عقلهم بلا معوقات .. والواقع أن الهدف الحقيقي
للحكومة هو الحرية .. ومثل هذه الحرية ضرورية بالاطلاق لتقدم العلم
والفنون الحرة ، فلا أحد يستطيع أن يتابع مثل هذه النواحي متابعة مثمرة
إلا اذا كانت قدرته على الحكم حرة لا يعوقها عائق » (٢١) .

وكانت هذه أيضا رؤيا ميلتون ، التي عبر عنها قبل ذلك بسنوات
في كتاب Areopagetica (١٦٤٤) والذي أُلِفَ للاحتجاج على رقابة
الصحافة من البرلمان المشيخي . فلقد آمن كل من ميلتون واسبينوزا بأن
الحق قوى ، وأنه لا مندوحة من انتصاره ، اذا تحرر ، لكي يصارع
الزيف وأنه قادر على اتخاذ جملة أشكال أكثر من شكل واحد ،
وبخاصة في مواجهة الأمور الدالة على عدم الاكتراث ، وينتهي ميلتون
الى القول : «من هنا فمن الأكثر حصافة وأتباعا للمسيحية أن يحدث
تسامح مع الكثرة بدلا من ارغام الجميع» .

وعلى الرغم من أن بيل لم يتمتع بحكمة مماثلة لميلتون واسبينوزا ،
إلا أنه توسع في شرح التسامح بالقدر الذي كان ميسورا في القرن
السابع عشر ، ففي كتابه Campelle intrare (١٦٨٦ - ١٦٨٧) - وهو
عمله الفلسفي الرئيسي في هذا الموضوع . قام بيل باستهجان عدم
التسامح عند الكاثوليك والبروتستانت ، وطالب بحرية العبادة لدعاة
وحدة الأديان واليهود والمسلمين ، ولم يستبعد سوى الملحدين الذين
اعتبرهم مهتدين للأمن العام (٢٢) . وكان بيل أغسطينيا في تصور.

(٢١) Spinoza — Theologico — Politicus — Tractus في الأعمال
الرئيسية ترجمة G. Bell R. Elwes لندن ١٩١٧ الجزء الاول ص ٢٥٩ ، ص ٢٦١ .
يتناول هذا الفصل بأكمله موضوع حرية الفكر والكلام .

(٢٢) تناقض بيل مع نفسه عند كلامه عن الإلحاد . ففي كتابه من ال Comet
١٦٨٠ قال بعدم وجود علاقة ضرورية بين الدين والأخلاق ، وأنه من المستطاع وجود مجتمع

للطبيعة البشرية - كما رأينا - إلا أنه هاجم هنا القديس أغسطين باعتباره المخطط الأكبر للنظرية المسيحية في الاضطهاد . وأكد بيل حدود العقل في مواجهة الحقائق الميتافيزيقية والدينية ، التي تحول - في نظره - دون إصدار أى نوع من الحكم غير النسبى ، وكان بيل يعرف أيضا أن أية معتقدات معينة يعتنقها الفرد تعتمد على التعلم الذى تلقاه ، والبيئة التى نشأ فيها . واعتقد بيل أيضا : «ويبدو اسبينوزا أن تعدد الطوائف لا يهدد الدولة بالضرورة ، وأن أية وحدة مفروضة ، كما هو الحال فى فرنسا على عهد لويس الرابع عشر ، قد تؤدي فى النهاية الى افساد الايمان والعنف ، والشعور بخيبة الأمل فى الدين نفسه .»

بقى أن نتحدث عن حركة أخرى فى الفكر السياسى قد تداخلت مع هذه النزعات المختلفة . ورغم أنها كانت مازالت فجأة تتلمس طريقها إلا أنها قد ازدادت تأكيداً لنفسها خلال القرن السابع عشر . إنها الحركة التى سخرت منها رحلات جليفر ، والتى دعت الى استيعاب السياسة فى الرياضة والعلوم الطبيعية ، فلقد جعل المؤلف سـويفت جليفر يعقب ساخرا على جهل البروبدينجيان (وهو اسم من اختراع سـويفت) Brobdingnagians « لأنهم لم يردوا حتى الآن السياسة الى العلم مثلما فعل أهل الحصافة الأوربيون فى بلادهم (٢٣) . وكان من بين الحصفاء فى القرن السابع عشر الذين حاولوا القيام بذلك : هوبز وسير وليم بتى الذى صك مصطلح «الحساب السياسى» . Political arithmetic ، ولوك من بين مواطنى سـويفت وجروشيسوس ولايبنتز والكونت دى بولانففيه من أوربا . واختلف العلم السياسى عند هؤلاء وآخرين اختلافا ملحوظا من ناحيتى المنهج والنمط . ومع هذا فقد طالب الجميع بأن تكون الحكومة أكثر عقلانية ، وأن ترتكن على قواعد وقوانين يستطاع اثبات « طبيعتها » ، وبذلك تتحرر من الخزعبلات والنزوات . وكان الجانب الأكبر من مصادر الهامهم بلا شك علم هذه الأيام (٢٤) ، وبوجه عام العلوم اليقينية ، ولكنهم رجعوا الى حد ما الى الطب التجريبي ، كما حدث عند لوك .

من الملحدىن الأخلاقىن ، ولكنه فى كتاب Compelle intrare (وعنوانه الكامل بالفرنسية هو : Commentaire Philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, les d'entrer Contrain. عارض التسامح مع الملحدىن على أساس أن عدم الايمان

بالعناية الالهية وخشية العدالة الالهية ، يتهدد قوانين الدولة .

(٢٣) Gulliver's Travels — Johnathan Swift (١٧٢٦) الجزء الثانى

الفصل السابع .

(٢٤) بطبيعة الحال ، كان هناك أيضا تقليد القانون الطبيعى الآخر المستمد من الرواقىين ومن المشرعين الرومان ، واتجه بالمثل الى تأكيد دور القوانين المحددة الثابتة ، والقوانين العامة .

ومثل هوبز هذه المحاولة على نحو أفضل . والواقع أنه زعم بالفعل أنه مخترع علم السياسة لأن كل ما فعله الدكاترة اليونانيون والمسيحيون هو المشاحنة ، وسيروا المسائل السياسية وكذلك الفلسفية تبعاً لأهوائهم وكتب هوبز (٢٥) : « ان الفلسفة الطبيعية مازالت فتية ، أما الفلسفة المدنية فهي أصغر من ذلك سناً لأنها تقترب في عمرها مع كتابي De Cive وكان النموذج الذي اقتدى به في منهجه هو الرياضة كما بين صراحة في عدة مواضع . وتعثر هوبز عندما قرأ كتاب الأصول لأقليدس في منتصف عمره ، ولكنه ترك عنده انطباعات لا يمحو . فلقد عنت الهندسة عند هوبز - مثلما عنت عند ديكارت وآخرين في القرن السابع عشر - يقينية البرهان ، لأنها تنتقل خطوة خطوة من المشكلات الأبسط إلى المشكلات الأعقد . ولم يحاول ديكارت تطبيق هذا المنهج على السياسة . أما هوبز فقد فعل ذلك . ويمثل هذا المنهج في نظر هوبز الوسيلة الوحيدة لتجنب بناء الدولة على أساس هش كالرمال . وأصبح القيام بذلك ، ومحاولة تطبيق الاستدلال الرياضي في الظواهر الاجتماعية والسياسية أمراً شائعاً بعد هوبز ، فهو أساس « الحساب السياسي » لوليم بتي ، وإن كان بتي قد جمع بين الاستدلال على طريقة بيكون والاستدلال الرياضي . واتخذ بتي شعاراً له فقرة من كتاب الحكمة قيل فيها ان الله قد نظم الأشياء تبعاً للأعداد والأوزان والمقاييس . وكان بتي يأمل اعتماداً على التحليل الكمي لإحصاء السكان وملكية الأرض والتجارة والمناخ وما أشبه الحصول على معلومات دقيقة تساعد على رسم السياسة (٢٦) ، وكانت الرياضيات الأساس أيضاً للكثير من المشروعات السياسية والشبيهة بالسياسية عند لايبنتز مخترع التفاضل والتكامل . ولربما كان أكثر من عاشوا في القرن السابع عشر إيماناً بالرياضية ، وقال لايبنتز : « كل شيء في العالم الرحيب يتبع الرياضة في خطواته » ، واستخدم الرياضية ، أو المنهج

(٢٥) De Corpore : Hobbes ١٦٥٥ نشر بالانجليزية تحت عنوان Concerning Body ١٦٥٦ .

(٢٦) Political Arithmetic — Petty لمواجهة تدهور التجارة الانجليزية ونشر بعد وفاة المؤلف ١٦٩٠ ولكنه كتب في سبعينات القرن السابع عشر ، وفي رسالة ١٦٨٧ ، زعم بتي أنه استخدم الجبر « في نواحي غير الرياضيات ، أي في مجال السياسة تحت عنوان الحساب السياسي ، برد الكثير من مصطلحات المادة إلى لغة الأرقام والأوزان والمقاييس حتى يتسنى تناولها رياضياً » . The Petty - Southwell Correspondence . أشرف على نشرها الماركيز Lansdowne (كونستابل ١٩٢٨) ص ٣٢٢ . وفي هذا الكتاب وغيره من الكتب البولندية والانجليزية ، (التي ألفها صديق بتي William Grount وسير John Collins, Roger North, Dudley ويمكن العثور على أصول علم الاقتصاد .

الرياضى لتدعيم الحقائق العامة مثل التشريع والقانون الدولى . وكذلك
لحل مشكلات الحياة اليومية السياسية كوضع الاجراءات التى اتبعت
لانتخاب ملك بولاندة ، والتوفيق وتحقيق السلام بين الكنائس المسيحية
والدول المسيحية . كل هذه المشروعات التجميعية كانت مرتبطة
ببحث لايبنتز عن الخصائص الكلية ، التى تخفف اللغة ، وتجعلها تكتفى
بأبسط المصطلحات ، التى يستطيع حينئذ تمثيلها بالرموز الرياضية ،
واذا اتبعت هذه الوسيلة سيتسنى لأبناء كل الأمم تعلم ما هو مشترك
بينهم ، والتخلص من الخلافات ، ولا يخفى أن فونتنيل لم يقل غير الحقيقة
عندما ذكر فى نفس الوقت تقريبا أن « الروح الهندسية esprit
geometrique قد ازدادت انتشارا عن ذى قبل ، وأن النظام والوضوح
والدقة والمطابقة ، أى الصفات التى امتازت بها الهندسة ، قد نقلت عن
المعاصرين الى ميادين أخرى من المعرفة ، أى الى السياسة والأخلاق والفقه ،
بل والى البلاغة (٢٧) » .

ومع هذا فقد أضاف هوبز التمثل بما يحدث فى الجسم الى تمثله
للرياضة . فهناك فلسفة للجسم (أو المادة) تقع فى قلب علمه السياسى .
واعتقد أنه من الميسر تعلم السياسة — كما نتصور — اعتمادا على
التجربة ، ولكنه هو بالذات بعد أن طبق « الطريقة التركيبية » أدرك أن
هناك علاقة لا تنفصم بين الفزياء والسياسة والسيكولوجى والسياسة .
وعرف من جاليليو وعالم وظائف الأعضاء وليم هارفى أن كل شئ فى
الخليقة يتألف من أجسام تتحرك ، ومن علاقة أكيدة بين علة ومعلول . وعلى
هذا فان الدولة تتشابه هى والطبيعة والانسان فى كونها جسما أو جسما
سياسيا تحركه الرغبات الطبيعية والمحاولات الطبيعية . غير أنه جسم أقرب
الى الآلة منه الى الكائن العضوى ، كما يبين فى الصورة التى وضعها فى
صدر كتاب اللوائتان ومقدمة هذا الكتاب بوجه خاص ، وتصور الصورة
(لوحة غ (١١)) عملاقا على رأسه تاج ويتألف جسمه من عدد لا حصر
له من أجسام البشر الصغيرة . ويقال أن هذا اللوائتان أو الكومنولث له
روح ودماغ وأعصاب وعقل وإرادة وغير ذلك كإى « جسم طبيعى » ،
ولكن الى جانب هذا النوع — التقليدى من التشبيهات ، استخدم هوبز
ما هو أكثر لكى يتجاوب مع العلم الميكانيكى الجديد . وقال ان الجسم
السياسى يشبه الأوتوماتون ، أو الآلة التى تحرك نفسها اعتمادا على إشارات
وأوتار (يمكن مقارنتها بأعصاب الجسم) وعجلات .

Preface sur l'utilite des mathematique et de la Physique — (٢٧)

Oeuvres diverses لاهى ١٧٢٩ الجزء الثالث من ٦ .

في

وسمى هوبز الدولة أيضا « بالانسان الصناعى » . وربما دل هذا التشبيه على الروح الحديثة حقا لعلمه السياسى أكثر من أى بيان آخر ، فلقد اعتقد هوبز أن الدولة ، بناء عقلانى ، لم يصنعه الله أو التاريخ ، ولكن الانسان هو الذى صنعه (وان كان الانسان لا يستطيع تجنب القيام بمثل هذا الفعل من أثر حاجاته الملحة ، أو « حركاته ») وهناك وسيلتان لإنشاء « جسم سياسى » كما كتب هوبز فى *De Corpore Politico* (١٦٥٠) الأولى اعتمادا على مؤسسات عشوائية ، ينشئها جماعة افراد مجتمعين سويا ، وكأنها خلق من العدم اعتمادا على القريحة الانسانية . والأخرى بالارغام - وتعتمد على ما نستطيع تسميته بالخلق المرتكز على القوة الطبيعية (٢٨) . واشترك لوك الليبرالى فى هذه النظرة هو وهوبز نصير الحكم المطلق الى حد ما ، لأن لوك كان غامضا فى هذه النقطة . فلقد استمد لوك التنظيمات السياسية ليس من اتفاق العقلانيين عندما يتفقون فحسب ، بل وأيضا من قانون الطبيعة ، التى فرق بينها وبين الارادة الانسانية ، وليس من شك أن قانون الطبيعة لا يمكن أن يعرف الا من « نور الطبيعة » ، وتعنى عنده الجمع بين الانطباعات الحسية للانسان والعقل ، ونور الطبيعة يكتشف ، ولكنه لا يصنع ، لأن الله هو الذى أوجده . ان هذا هو التصور التقليدى للقانون الطبيعى الذى بنيت عليه فكرة السيادة الحديثة ، أو على أقل تقدير الذى جعل فكرة القانون كأمر صادر من الحاكم مستحيلة . وفى رأى أن لوك قد اقترب من تصور هوبز « للانسان الصناعى » فى الناحية التجريبية من سياسته عندما - كما أشير - اتخذ نموذجه من الطب التجريبى ، وفى فقرة كثيرا ما يستشهد بها ، وان كانت عظيمة الأهمية فى مذكراته (جورنال) كتب لوك ١٦٨١ يقول :

« ولكن هل سينجح هذا السبيل فى المسائل العامة أو المسائل الخاصة ؟ . وهل ستنجح الروبارب rhubarb أو الكوينكوينا quinquina فى علاج الحمى ؟ ان هذا لن يعرف الا بالتجربة . وكل ما نهتدى اليه لا يزيد عن احتمالات مبنية على التجربة » أو الاستدلال عن طريق القياس . ولكننا لن نبلغ أى معرفة يقينية أو برهان يقينى

« متباين مع المعرفة الرياضية التي تعد حقيقة ومعصومة من الخطأ (٢٩) »

هذا يعنى أنه فى ممارسات السياسة التي تجرى كل يوم ، لن يحقق الله أو القانون الطبيعي الكثير من النفع . فعلى الانسان أن يتعلم مثل هذه الأشياء من التجربة . وعليه أن لا يأمل أبدا الحصول على المعرفة اليقينية التي تكفلها الرياضة . وعلى هذا فان السياسة قد بدت للوك فنا انسانيا ، كما وصفها هوبز ، ولكن أكثر من ذلك أنها فن تجريبي .

(٢٩) Journals — Locke فى ٢٦ يوليو ١٦٨١ طبعت فى مسودة مبكرة لكتاب Essays للوك — اشرف على نشره R. I. Aaron (اكسفورد ١٩٣٦) ص ١١٧ — ١١٨ . واقتبس هذه الفقرة Laslett (النظر ملحوظة ١٦) وكذلك C. H. Driver فى مقال بعنوان John Locke ضمن كتاب F. Y. C. Hearnshaw Social and Political Ideas of the Augustan Age ولكي ندرك مدى تأثير هذا الرأى ، علينا أن نقارنه بأقوال أخرى للوك فى مقالاته المبكرة من القانون الطبيعي (١٦٦٠ — ١٦٦٤) .

القدماء والمحدثون

كما أشير من قبل (١) ، لقد شاهد القرن السابع عشر تغيرا هاما ، بوجه خاص ، فى نظرتة للتاريخ . ان هذا هو السؤال الأخير من الأسئلة الكبيرة التى ستبحث فى هذا الجزء : كيف نظر الى الماضى والحاضر والمستقبل ، وما هى الأسباب الكامنة وراء ذلك ؟ استمرت الفلسفات القديمة فى التاريخ بكل قوتها خلال القرن ، كما لاحظ الأسقف بوسويه فى كتابه Discours sur l'histoire universelle الذى كتب مثل كتابه فى السياسة لتثقيف ولى عهد فرنسا ، أو كالمحاولات العديدة التى لا تختلف كثيرا عن المحاولة التى قام بها سير ايزاك نيوتن لعمل نسيج موحد من التاريخين المقدس والدنيوى للانسانية منذ بدء الخليقة . . . ورغم كل هذا فان نظرة جديدة قد بدأت تتكون وتلوح فى الأفق ، أكثر علمانية وأكثر اتباعا لنقد الحقب الغابرة وأكثر تفاؤلا فيما يتعلق بالحاضر والمستقبل . ان هذه النظرة التى صورت فكرة التقدم على نحو باهت ، ما كانت لتخطر بالبال بغير الثورة العلمية ، ولكنها مدينة أيضا لنزعة الشك المعاصرة (البيرونية) التى تشككت فى اليقينيات التاريخية ، مثلما تشككت فى اليقينيات الميتافيزيقية ، ومدينة أيضا لاعادة احياء الدينين الكاثوليكي والبروتستانتى ، وبلغت أوجها ، فى الصراع أو Querelle بين القدماء والمحدثين ، أو كما سماها جوناثان سويفت « معركة الكتب » ابان العقود الأخيرة من القرن .

واذا أردنا بلوغ الموقف الذى بلغه المحدثون أى أن نكون نظرة الى التاريخ أو صياغته - تنسم على أى نحو بالتقدمية فلا بد أولا أن نتغلب على فكرتين من الحصاد القديم للغاية ، انها الأفكار الخاصة بالانحطاط

(١) راجع ص ٣٩ ، ٤٠ .

التاريخي أو (التدهور التاريخي) ، والدورات التاريخية . وكلاهما قد أعيد احياؤه في عصر النهضة في القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، وكتب أحد رجال الكنيسة ١٦٢٧ : « ان فكرة تدهور العالم قد قبلت بوجه عام ليس بين العوام فحسب ، بل وعند المثقفين من رجال الدين وغيرهم ، وساعد مظهرها الدارج على شيوعها بين كثيرين دون أى فحص » (٢) ، وكما سنرى ، فلقد كتب المبجل مستر هيكويل Hakewill هذا الرأي لا للثناء عليه وانما لاستنكاره ، بعد أن رآه مكتملا ناضجا في عمل معاصر لرجل آخر من رجال الكنيسة هو جودفري جودمان بعنوان The Fall of Man or the Corruption of Nature (٣) (١٦١٦) وعلى هذا العهد ، كانت فكرة التدهور قد شاعت وعبرت عن روح التشاؤم في بداية حركة الاصلاح الديني وأواخر عصر النهضة . وإذا توخينا البساطة قلنا أن هذه الفكرة قد سلمت بحدوث سقطة شملت الكون بأسره من حالة كاملة أصيلة خلقها الله ، الى شسيخوخة متدهورة ، وانحلال نهائي محتمل . وسبب السقطة هو الانسان الذي تسببت خطيئته في موت الطبيعة ، وكذلك في ميته . وتبعاً لما قاله ييرتون المصاب بالسوداوية . وكان من سخریات القدر ناقداً لرجال الكنيسة الانجليزية المحيطين بجودمان فانه قد حدث تغير لما هو أسوأ لكل مخلوقات الله من نجوم وسماء وعناصر ودواب وما أشبهه « وكان كل شيء من هذه الأشياء يتميز بخيريته » ، وأصبحت هذه المخلوقات معادية للانسان (٤) . كما أن البشرية قد تعرضت في مظهرها للتدهور على حد تعبير هيكويل - مردداً كلام جودمان - « من ناحية السن والديمومة والقوة والمكانة والفنون والقريحة » . ومع هذا فقد ازدهر هذا النوع من الافتتان بالبداءة ليس عند نوع بالذات من الفكر الديني ، وبخاصة البروتستانتية ، بل وأيضاً بين أولئك الذين اعتبروا الوثنيين من اغريق ورومان نعم الاسوة . وهكذا فلقد فضّل حتى جروشيوس الذي كان عصرياً في نواحي أخرى الأمثلة القديمة من

An Apologie of the Power and Providence —
of God in the Government of the World.

(٢)

تأليف George Hakewill

(الطبعة الثالثة) لندن ١٦٣٥ - ص ١ - كان هيكويل تسييساً للأمير تشارلز (الذي أصبح فيما بعد الملك شارل الأول لفترة ما) ولكنه تعرض بعد ذلك للشين لأرائه المتعارضة مع القداسة ومعارضته لمشروع زواج تشارلز بأسبانية ، وأحدث كتابه The Apology دويماً كبيراً .

(٣) انظر ص ٩٩ .

(٤) Robert Burton — The Anatomy of Melancholy (١٦٢١) الجزء الأول

القسم الأول . اتهم ييرتون وآخرون جودمان بأنه يقلد البابا في سلوكه .

يونانية ورومانية على الأمثلة الأخرى ، لأن النماذج المأخوذة من التاريخ لها وزنها نسبيا ، لأنها مأخوذة عن « أزمنة أفضل وشعوب أعظم (٥) » .

ووضع هيكويل فى مقابل فكرة التسدهور نظرية فى دورات التاريخ ، كان يؤمل منها الكثير خصوصا على المدى القصير ، هذه النظرية التى كانت مستحبة فى العالم القديم ، ولكنها انغمرت فى زوايا النسيان خلال العصور الوسطى ، عادت مرة أخرى للظهور فى أعمال ماكيافيللى وجان بودان وليروا وآخرين : « انهم مخطئون اذا اعتقدوا أن الجنس البشرى يتدهور دائما » ، كان هذا ما كتبه بودان فى عمل رائد عن المنهج التاريخى وفلسفة التاريخ : « تبعا لقانون أبدى للطبيعة ، فان طريق التغير يبدو فى صورة دائرية ، فللطبيعة ما لا حصر لها من كنوز المعرفة التى لا يمكن أن تستنفد فى أى عصر (٦) » . وقام هيكويل ، الذى قرأ بودان ، بالتوسع فى شرح هذه الأفكار . وانصب اهتمامه الأول على الاعتراض على ما قاله جودمان عن ثبات قوى الطبيعة بالرغم من الخطيئة الأزلية ، فكيف على ضوء المنجزات العظيمة القريبة العهد للبشرية ، يستطيع المرء أن يؤمن بأن الطبيعة قد أصابها التسيخوخة ، حتى بما فى ذلك الطبيعة البشرية ؟ ورأى هيكويل التقدم فى كل الجبهات منذ القرون الوسطى ، بل ومنذ العصور القديمة فى مجالات معينة كالدين بعد أن استعادت حركة الإصلاح الدينى بريقه الذى تمتع به فى البداية ، ونتيجة لذلك أيضا فى الأخلاق والتعليم والفنون ، وعلى الرغم من أنه من الحقيقى أن الاهتمام الرئيسى لهيكويل لم يتركز على السلام ، الا أنه قد أشاد بالكثير من المخترعات الحديثة كالطباعة والبوصلة والمدفع ، وبالتحسينات التى طرأت بوجه خاص فى فنى الملاحة والطب . وكما رأى هيكويل اذن فان العصر الحالى ، قد بدأ يتأرجح متجها الى أعلى . ويبدو كلامه قريب الشبه من يكون عندما يعبر عن الأمل فى أن يقوم الاوربيون المعاصرون بدور مماثل ، ان لم يتفوق على أسلافهم . فلا يخفى أنه من الخطأ الظن بأن الاوربيين المعاصرين أقزام يقفون على أكتاف عمالقة : « فالأمر ليس كذلك . فلسنا بأقزام وليسوا هم بعمالقة ، ولكننا جميعا من نفس القد باستثناء أننا ارتفعنا الى أعلى بعض الشيء اعتمادا على وسائلهم (٧) » . وسوف يتكرر هذا القول أو ما يساويه جملة مرات على يد المحدثين طيلة القرن ، والواقع أنه غدا لب المناقشات الحديثة .

(٥) De Jure Belli ac Pacis — Grotius المجلد ١٦ .

(٦) Methodus, ad Faciliam Historiarum Cognitionem — Jean Bodin

(١٥٦٦) الفصل السابع — الفقرة الأخيرة (ترجمة Beatrice Reynolds كولومبيا)

١٩٤٥ ص ٣٠٢ وعكس المؤلف ترتيب الجمل .

(٧) Hakewill — نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢) التمهيد ص ٣ .

على أن نظرية هيكويل لم تك من نظريات التقدم على خط مستقيم .
فلقد ذكر قراءه مرارا بأن « كل شيء يدور كالعجلة » فى التاريخ . فكما
تعيد العجلة الدائرة كل سلوكها مرة أخرى الى نفس النقطة فى نهاية
المطاف . كذلك كل حضارات العالم ، فانها تزدهر وتذبل ، وربما تزدهر
مرة أخرى ، والواقع أن هيكويل قد دعا فى كلماته الى « نوع من التقدم
الدائرى » أى أن الحضارة تتحرك من نطاق ، أو أمة ، الى نطاق آخر ،
أو أمة أخرى فى عصور مختلفة . فبينما يعاني بعض أعضائه ، الا أن
الكل لا يتعرض للدمار بأى حال . فى أى « زمان » . فلقد جاء الاغريق
فى أعقاب الفرس والمصريين والكلدانيين كقادة للفن والعلوم ، وأخلنهم
فى الزمان الرومان والعرب . والآن جاء دور الأوربيين فى الشمال ، الذين
استطاعوا التفوق عليهم جميعا . وكان بودان قد قال الشيء نفسه . غير
أن كتابات هيكويل قد اتبعت التقليد المسيحى الارتدادى فتنبأت بحدوث
اكتمال نهائى ، عندما تدمر النيران العالم ، ويتوقف التاريخ توقفا
نهائيا .

ورغم أن المحدثين قد استحوذوا على بعض حجج بودان ، الا أنهم
اتجهوا الى ابتكار نظرة مختلفة أساسا الى التساريخ ، وأكثر اتساما
بالتقدمية . ومع هذا فقد كان هناك تياران منفصلان من التفكير التقدمى
فى القرن السابع عشر : أحدهما غلبت عليه الروح الدينية والارتدادية ،
ويلاحظ بوجه خاص فى انجلترا ، والتيار الثانى تغلب عليه العلمانية
التي تمثل أوروبا فى جملتها ، ويتركز على منجزات الحاضر أكثر من
التنبؤ بالمستقبل . ويصح وصف التيار الأول بأنه أقل عصرية ، لأنه
اتجه الى تفسير بعض مفاتيح النصوص التورائىة ، وينحدر من روح
النعمة الالهية فى المسيحية . واتجاه النعمة الالهية بطبيعة الحال موضوع
قديم ، وفى صورتها الوسيطة الاغسطينية لم ترو أى قصة عن التقدم
الدينى . حقا لقد هاجم أغسطين نظريات الدورات ، ولكنه فى الوقت
نفسه ، هاجم أنصار القيامة الألفية فى زمانه الذين تنبأوا بظهور يوتوبيا
على الأرض تتبع تكتيف ابليس والرجعة الثانية للمسيح ، واعتقد
أغسطين بأن هناك معنى روحيا فى التاريخ ، وحكما الهيا فى التاريخ
ولكن لا وجود لمدينة الله بالمعنى الرمزي . وعاشت النظرة الاغسطينية
حتى فى القرن السابع عشر فى مؤلف مثل Discours لبوسويه ،
وكذلك وهو ما يدعو للدهشة ، فى عقل متشكك مثل بيل الذى نظر
الى التاريخ فى جوانب أخرى كمعرفة طبيعية برمتها . ويبدو بوسويه
كثير الشبه بأغسطين عندما يحذر من الحديث عن الصدفة أو الاتفاق فى
التاريخ ، وراكها مجرد أسماء لتغطية الجهل الانسانى . واختتم كلامه
بالقول : « تذكر يا سيدى أن هذه السلسلة الطويلة من العلل الجزئية

التي صنعت الامبراطوريات ، وقضت عليها ، تعتمد على أوامر سرية من العناية الالهية (٨) « ولم يؤمن بيل بالتأكيد - كما يبدو بوسويه قد فعل أحيانا - في تدخل الله في أحداث تاريخية جزئية ، ولكن بيل اعتقد بكل وضوح أن العناية الالهية هي عماد النظام في التاريخ ، فالعناية الالهية هي التي جعلت المجتمع ممكنا رغم الفساد الانساني ، ومنعت الأفراد والدول من الافراط في زيادة القوة ، ووصف بيل مرة العناية بأنها بركة كابحة réprimante ، وتشبيه السد القوى الذي يوجه مياه الخطيئة بالقدر الضروري لمنع حدوث فيضان عام (٩) .

والجديد في تيار النعمة الالهية في القرن السابع عشر هو أن الكلمة قد ازداد استعمالها خصوصا عند البروتستانت الانجليز لتأييد حدوث قيامة ألفية غير محددة الموعد (١٠) . وتطلب هذا قراءة مختلفة أكثر تفاؤلا للفقرات النبوية في التوراة Revelation ١٥ - ١٧ - ٢٠ (١٠ - ٥ دانييل ٢ : ١٢ بطرس ٣) وبدأ حدوث ذلك في انجلترا ابان الحقبة من ١٦٢٤ الى ١٦٦٠ ، عندما ارتفعت الآمال بحدوث « اصلاح عام » ديني وثقافي ، وكذلك سياسي واقتصادي ، وبدأ كل شيء ميسورا . وفي هذه الأثناء أيضا ، كان من الممكن النظر الى حركة الاصلاح الديني ذاتها نظرة متفائلة ، بعد أن توطدت أقدامها ، وكسبت المعركة ضد المسيح الدجال . وأفصح وأعلم أنصار هذا الاتجاه المؤازر لتيار النعمة الالهية هم أفلاطنيو كيمبردج ، بدءا بجوزيف ميد Mede الباحث التوراوي الكبير . وانقطع ميد عن تعاليم الأغسطينيين والاله اللوثرى ، وتنبأ بكل ثقة بقرب حدوث قيامة ألفية في كتابه Clavis Apocalyptica ١٦٢٧ (الترجمة الانجليزية ١٦٤٢ وصودرت بأمر البرلمان) . ومن الحق أن ما قيل عن سكب القارورات السبع ، كما وصفها القديس يوحنا قد عني في نظر ميد حدوث تقدم عظيم بالفعل في التاريخ ، وبخاصة منذ عهد الاصلاح الديني في النواحي الفكرية والروحية والأخلاقية . وأثار ميد بوصفه هاويا للعلم بعض الشكوك عن الاكتمال النهائي للكون بما في ذلك الأرض . فهل استطاع القول بأن الحريق الذي تنبأ به القديس

(٨) Discours sur l'Histoire universelle — Bossuet الجزء الثالث

الفصل الثاني - وكلمة Monseigneur تعني بالطبع ولي العهد dauphin

(٩) استشهدت بها Elizabeth Labrousse في كتابها Pierre Bayle - لاماي

١٩٦٤ ص ٤٦٣ . وإذا توخينا الدقة قلنا أن بيل لم يك أغسطينيا في نظره للتاريخ . لأنه اعتقد أيضا في حدوث دورات تاريخية ، واعتقد أنه يعيش في دورة صاعدة من التاريخ

(١٠) النظر في هذا الشأن Millenium and Ernest Lee Tuveson

Utopia (كاليفورنيا ١٩٤٩) .

يطرس ربما يشير الى نوع ما من الثورة الاجتماعية ، فيها يقضى على الأشرار الى الأبد ؟ على أية حال ، لقد رأى ميد أن مخطط الله للتاريخ الذى امل فى الكتب النبؤية لم يتضمن ما يدل على حدوث تدهور دائم أو دورات ، ولكنه هنى حدوث تقدم فى الاتجاه الى جنة عدن جديدة ، أى من « عدن » الى « عدن » مع سقطة تتوسطهما ، ولقد كانت هذه هى الفترات الأساسية فى التاريخ التى نوه بها خلفاء ميد فى الجامعة الأفلاطونية أمثال الفيلسوف هنرى مور ، وفوق كل شئ، توماس بيرنت اللاهوتى والباحث الجيهن . وفى كتابه Theory of Earth (١١) ، (١٦٨١ - ١٦٨٩) ، الذى اتجه الى وصف « التحولات الكبرى للقدر » التى تمثل المحور الذى تدور حوله نظرية النعمة الالهية ، لم يرفض بيرنت رفضا كاملا نظرية التدهور ، واعتقد أن الأرض وقد خلقها الله كاملة قد تدهورت بعد الطوفان (جزئيا وليس كليا - كما يستدل - كنتيجة للخطيئة الأزلية) وهذا التدهور الذى أثر على كل من العالمين الطبيعى والانسانى قد استمر حتى الحاضر مع بغض التنقيح منذ عهد الاصلاح الدينى ، على ان هذه الحالة الساقطة قد يخلفها فى الساعة المحددة على التعاقب : « حرق العالم » ، و « القيامة الألفية الارتدادية » تحت رعاية المسيح ، وستتخذ جنة عدن الجديدة مسرحا لها فيها سماء جديدة وأرض جديدة أسمى من حيث الكيف على أى نحو من أطلال الأرض بعد الطوفان . وستحيا فى جنة عدن الثانية سلالة جديدة من البشر قادرة على ممارسة القدرات التى منحت للانسان فى الأصل فى الخليقة الأولى ، أى عبادة الاله بغير حد ، وممارسة الملكات الفكرية ممارسة كاملة فى الدراسة العلمية . وستتحقق كل هذه البركات بفضل ما دعاه بيرنت « نسق النعمة الالهية الطبيعية » ، التى شرحت فى الفصل الحادى عشر من الكتاب الثانى وهذا هو ما تنازل به بيرنت للعلم فى عصره الذى كان - كما رأينا - يؤكد العلل الثانية والآلية (١٢) . وهكذا تكون فلسفة التاريخ عند بيرنت مثل ميد قد جمعت بين عناصر قديمة وعناصر حديثة . فلقد استمرت العناية الالهية تهيم على العالم ، ولكنها كانت تعمل من خلال القوانين العادية للطبيعة ، وحققت قفزة كبرى تجاه كل من الطبيعة البشرية والفزيائية .

(١١) ظهر كتاب Theory : Burnet فى البداية باللاتينية ، كما حدث لكتاب Mede . ثم ظهر الكتاب فى طبعة مزيطة منقحة فى الطبقات الانجليزية ، وكان اتجاه بيرنت المحافظ مشكوكا فيه نوعا ، خصوصا عندما حاول التوفيق بين الكتب المقدسة والعقل والعلم فى آخر أطواره . ووصف Tuveson بيرنت بأنه تطوى مهلك (نفس المصدر ص ١٣٠) .

(١٢) انظر ص ٦٤ - ٦٥ .

لا يصح القول بأن تيار النعمة الالهية قد شارك مشاركة حقة في العراك بين القدماء والمحدثين الذي اندلع في نفس الوقت تقريبا بعد نشر كتاب بيرنت . لم يبدأ العراك بطبيعة الحال في القرن السابع عشر . اذ ترتد اصوله الى القرن الخامس عشر (الكواتروشنتو) في ايطاليا عندما كان الانسيون (الهيومانيون) يتحدثون عن محاكاة القسدامي ، والى اى حد يتساوون معهم أو يفوقونهم . ولكن حدود المعركة لم تخطط ، أو لم تكن صالحة للتحديد بوضوح الا في القرن السابع عشر ، لأن الاتجاه الحديث المناسب قد اعتمد بقدر كبير على تقدم العلم الحديث ، كما احتاجت الكلاسيكية الى التجسيد في صورة مؤسسات كتلك التي زودتها بها الاكاديميات الحديثة في فرنسا على عهد البوربون (١٣) لتحديد مذهبها وزيادة صلابته . ويصح القول بأن تلاوة قصيدة « شارل بيرو » (Siècle de Louis le Grand ١٦٨٧) أمام الاكاديمية الفرنسية بمثابة اعلان حرب بين المعسكرين . وتبع هذه الحادثة في السنة التالية ، نشر « استطراد » فونتنيل الوجيه ، ولكنه حافل بالايحاءات ، الذي دافع فيه عن المحدثين ، ثم ظهر الجزء الأول (اذ كان هناك ثلاثة أجزاء أخرى آتية) من كتاب بيرو الجسيم ، وتركز حول نواحي التماثل بين القدماء والمحدثين ، وهو دفاع منهجي منشور للموقف المحدد في هذه القصيدة . وهرع بوالو الغضوب فاستنكر ما قاله بيرو ، وبخاصة في Réflexions sur Longin (١٦٩٤) تماما مثلما حدث في انجلترا عندما تداول سير وليم تمبل قلمه - رغم تقاعده القريب العهد - ورد على فونتنيل ، وكذلك فعل بيرنت للمصادفة . ورد على تمبل بدوره العالم وليم ووتون Wooton ، ودافع عنه وناصره جونانان سويفت سكرتيره الذي كان في رعايته . هؤلاء هم المحاربون المشهورون فقط في معركة الكتب ، وذكر سويفت أسماء أخرى لبعض الفلاسفة والأدباء ، الذين ناصروا في الأغلب المحدثين ، لأنه قال : « ان جيش القدماء كان أقل عددا » ، ومن المصادفات أن يظهر اسم بوالو في قائمة سويفت بين المحدثين . وكل ما عني بذلك هو أن بوالو كان كاتباً معاصراً مميزاً ، ولكن من الحقيقي أيضا أنه في نهاية المطاف قد حدثت مصالحة جزئية اشترك في مشاورتها الفيلسوف أنطوان ارنو بين الخصمين الفرنسيين الأساسيين : بوالو وبيرو . وهذا واضح من رسالة بوالو الى بيرو (١٧٠١) ، وفيها تنازل وأقر بتفوق عصر لويس الرابع عشر

(١٣) الاكاديمية الفرنسية (١٦٣٥) انشأها الكاردينال ريشيليو للبهوض باللغة الفرنسية والأدب الفرنسي ، وتعد أشهر المؤسسات اللغوية ، ومن بين الاكاديميات الأخرى ،
Académie royale de peinture et de la sculpture هناك
(١٦٤٨) ، والاكاديميات المختصة بفن العمارة والموسيقى والباليه .

في مجالات معينة ، خصوصا العلم ، ولكنه استمر يحيط عصر الرومان بهالات الغار . ولم ينتصر أى طرف انتصارا حاسما ، ولعل هذا ما عناه سويقت عندما ترك بقصد مخطوطته دون اكتمال ، « نحن لن نستطيع أن نعرف أى طرف قد انتصر » ، كما يقول اعلان كتاب The Battle of the Books (نشر ١٧٠٤ - ولكنه كتب سنة ١٦٩٧) . والواقع أن العراك انتهى أجله بكل بساطة في بداية القرن الثامن عشر بعد مشاحنة نهائية حول هوميروس . ولكن كان من بين ثمارها ظهور نظرة جديدة الى التاريخ .

كيف نظر فريق « القدامى » في القرن السابع عشر الى التاريخ ؟ ربما أمكن القول بأنهم قدموا صورة من نظرية التدهور ، أو أحيانا جمعوا بين نظرية التدهور ونظرية الدورات . وربما كان الأصح هو القول بأنهم لم يفكروا تاريخيا على الاطلاق ، وأنهم بمعنى ما قد دحضوا التاريخ . وفي هذه الناحية ، لم يكونوا متفردين في القرن السابع عشر ، كما رأينا (١٤) . ان ما فعله فريق القدامى يماثل ما فعله أولئك الذين عثروا على التماثل في الطبيعة البشرية في كل العصور ، أو الذين هددوا الى وضع قوانين كلية للقانون والسياسة ، أو بحثوا على قواعد دائمة للذوق الفني والممارسة الفنية ، تصلح لكل العصور والاناس ، واهتدوا عادة اليها . اذ كان مدى عالم اهتماماتهم ضيقا محصورا ، فهم لم يعنوا أساسا بالعلوم ، أى بالفلسفة الطبيعية . ولكنهم عنوا بالفن واللغة والأدب والأخلاق بعض الشيء . ومن هنا يستطيع النظر الى التغير على أنه مجرد تعثر عن بلوغ مستوى الكمال أو بدلا من ذلك ، يمكن القول بأنه أشبه باقتراب منه ، وليس حركة صادقة تجاه ما هو أفضل أو مختلف أو ربما قد في التاريخ . فالمستويات لم تتغير ، وان كان الذوق الانساني يتغير للأسف ، أى أن ما كان موجودا في الواقع هو مجرد ذوق حسن ، وذوق رديء . والقوانين اما أن تكون صائبة أو باطلة ، والشيء المهم - كما قال لابريير ليس محاولة مسايرة تغير الذوق بل هو تحديد « نقطة الكمال » . ففي الفن ، « هناك نقطة كمال ، مثلما توجد في الطبيعة نقطة امتياز أو نضج ، وعلى هذا فان هناك ذوقا حسنا وذوقا رديئا ، وتكون مجادلتنا حول الأذواق صائبة (١٥) » . وتبعنا لهذا المعيار ، يستطيع الحكم على الأفراد وكذلك على حقبة بأكملها - وهذا ما حدث كثيرا - وفقا لادراكهم « للجمال المثالي » ، أو عدم ادراكهم له ،

(١٤) انظر ملحوظة ص ٤٨ ، ٤٩ .

Des ouvrage de l'esprit Caractères — La Bruyère (١٥)

(ع ١١) .

ولقد رتبهم على تجسيمه في أعمال فنية مناسبة . فمثلا لقد نبذ فريار دى شامبراى Fréart de Chambray مدير الأكاديمية الملكية المنشأة حديثا للعمارة ، العصر الحديث ، وبخاصة الرقعا المحدثين لأنهم قالوا « ان الفن شيء لا متناه ، ينمو يوما بعد آخر ، ويزداد كمالاته ويواهم نفسه مع مزاج مختلف العصور والشعوب الذين يحكمون عليه أحكاما مختلفة ، ويعرفون المستحب بأنه ما يناسب كل حسب مزاجه *définissent le Beau* (١٦) *chacune à sa mode* ان هذه نظرية نسبية للتاريخ ، أم يحتملها فريق «القدماء» ، ولكن كيف اذن نفرق بين الذوق الحسن والذوق الرديء ؟ ، وبأى وسيلة نستطيع تحديد الجميل ؟ بطبيعة الحال ، اعتمادا على العقل . وقال بوالو بطريقته المعصومة : « اعشق العقل ، واحرص على أن تستعير كتاباتك منه كلا من بريقه وقيمته » ، وقال الأب لبوسو Le Bossu « تشترك الفنون هي والعلوم في أنها مثلها مبنية على العقل » (١٧) . ولكن العقل المقصود في هذه الأقوال ، وما يماثلها لم يك العقل الفردى أو العقل النقدى الذى يقرب أحكام الثقات ، ولكن ما يعنيه هو ملكة يشترك فيها الجميع لادراك الجمال وقوانين الجمال ، ومع هذا فقد ساعد الجو العام فى عقلانية القرن السابع عشر - حتى عندما لم يتسم بطابعه النقدى - على تعزيز هذا النوع المتعارض مع التفكير التاريخى ، ببحثه عن مبادئ كلية على غرار ما يحدث فى الرياضيات ، وحتى لا يبتز مثلا الذى كان أكثر الفلاسفة العقلانيين تميزا بعقليته التاريخية ، فانه اعتقد أن التاريخ هو انجاز يتحقق فى الزمان لمبادئ توطدت قبلها فى الكون .

كانت وجهة نظر فريق القدماء فى النزاع هى ان العصر القديم قد أدرك فى البداية «نقطة الكمال» فى الفنون ، وفهما على نحو أفضل ، وكان تمبل ديلو هاسيا مميزا ، شديد الاهتمام بما وراء بحار أوروبا . ولقد ضم الى قدامى العصر القديم قدامى الشرق كالصينيين والهنود ، وحتى أهل بيرو . ولكن جرت العادة عندما يشار الى القدامى أن يكون المقصود اليونانيين والرومان ، وبخاصة الرومان . ويلاحظ أن أنصار القدامى من المحدثين ، لم يكونوا بأى حال بعيدين عن نقد القدماء ، كما أنهم لم

(١٦) A Parallel of Architecture both Ancient and Modern — Freart de chambray.

(ترجمة جون افلين) لندن ١٦٨٠ تمهيد ص ٢ . ظهر هذا الكتاب فى الاصل بالفرنسية ١٦٥٠ .

(١٧) R.P. Le Bossu Chant I - l'Art Poétique - Boileau. Traité du Poème Epique

باريس ١٦٧٥ ص ٢ ظهر هذا الكتاب لأول مرة ١٦٧١ .

يسعوا الى محاكاتهم محاكاة العبد للمعبود . ومع هذا ، وكما قال بيرو فان أنصار القدامى قد ركعوا أمام هؤلاء القدامى ، ورجعوا اليهم للشورى والارشاد ، وسعيا وراء القواعد والنماذج . فلقد وضع أرسطو وهوراس قواعد الفن الشعري . تبعا لما قاله ليبوسو Le Bossu وكانت أشعار هوميروس وفيرجيل « باقرار كل القرون » أعظم نماذج مكتملة في مجال الكتابة عندهم ، وتبين صورة صدر كتاب في الشعر لطبعة ١٦٨٣ « تأليف بوالو » رب الشعر وهو يشير الى التمثالين النصفين لهذين الأستاذين باعتبارهما أستاذين عظيمين . وأجمل لابريير هذا المعنى بالقول : « في كتاباتنا (وكذلك في فن العمارة عندنا) ، فاننا لن نبلغ الكمال ، وان كان في وسعنا التفوق على القدامى اذا محاكيناهم (١٨) » .

وأجريت بعض محاولات ، أكثرها فائر وسطحي لتفسير التفوق العظيم للقدامى ، ولعل سير وليم تمبل قد اقترب من تحقيق تحليل تاريخي حق (١٩) . واعتقد أن المناخ والتربة يلعبان دورا كبيرا ، وكذلك استمرار السلام طويلا في امبراطوريات قديمة معينة . ولم تعرف هذه المؤثرات في أوربا منذ الغزو البربري ، كما لم تعرف حرية الفكر والبحث التي سمح بها في الجمهوريات اليونانية والرومانية . وبالمقارنة ، فلقد سمح الأوروبيون المحسدون لأنفسهم بالثورة في مشاحنات لا تنتهي ، كنسبية ومدنية ، غالبا ما أدت الى الحرب ، العدو الأبدى لربات الشعر (الميوزا) . وبالمثل فان الجشع والنبيل ، رغم أنهما كانا من صفات الأفراد في كل العصور ، فانهما قد أصحبا خاصتين عامتين منذ كشف ما وراء البحار ، مما أدى الى اعاقا الالهام الشعري ، وافساد الأخلاق .

لا يخفى أن تمبل كان من القائلين بحدوث تدهور ، رغم أن تحليله لم يستبعد اطلاقا إمكان حدوث « شقاء » محدود . ويجمل تشبيهه المصاب بالسل ، الذي يبرؤ من مرضه نظرتة الى كيف تقارن أوربا الحديثة بالحضارات القديمة . فلنفترض أن رجلا قويا أصيب بالسل في سن الثلاثين ، واستمر يحيا في حالة مسرفة من البلبلة حتى سن الخمسين ، ثم استعاد صحته حتى سن الستين : « لربما كان من

(١٨) René Bray — La Bruyère (نمرة ١) — انظر الى كتاب

La Formation de la doctrine classique en France باريس ١٩٥١ الجزء الثاني — الفصل السادس .

(١٩) لقد قيل — وكان لهذا القول ما يبرره — أن تمبل ، يتمتع بحس تاريخي أفضل من الكثير من معاصريه ، وأنه كان يهتم بنسبية الحضارات في التاريخ والعالم . ويتكشف الحس التاريخي بوجه خاص في مقاله Of Heroic Virtue

الصواب القول في هذه القضية بأن صحته قد تقدمت في هذه السنوات العشر الأخيرة أكثر من السنوات الأخرى في حياته بدلا من القول أنه قد نما وأصبح أكثر قوة وأشد حيوية مما كان وهو في الثلاثين من عمره (٢٠) ، كانت هذه نظرة تميل بكل اختصار . فلقد حقق المحدثون بعض انجازات مرموقة خلال المائة والخمسين السنة الأخيرة ، ولكننا اذا غيرنا التشبيه قلنا أن هذه السنوات لن تنتج نفس الصنف المميز من شجر البلوط أو التين أو نبات الحسق ، لأن الطبيعة منذ ذلك الحين لم توفق في تدبير نفس الخليط المثالي للبذرة والشمس والتربة . ومن المصادفات أن تميل كان قادرا الى حد الكمال على اثبات أن الطبيعة الانسانية هي هي في « كل زمان ومكان » في نفس هذا الوقت ، ومن ثم فلعله كان يحاول القول بأن القدامى بفضل الظروف الموفقة قد اقتربوا على أفضل وجه من احتساب « نقطة الكمال » . وأيا كان القول ، فليس من شك أن تميل في مقاله الأساسى عن الموضوع قد قارن المحدثين بمقارنه غير منصفة بالقدامى تبعا للنقاط الآتية : ليس في اللغة والأدب والفنون فقط ، وإنما أيضا في الأخلاق (اذ كان معجبا بوجه خاص بزيادة الاهتمام بالأخلاق في حكمة كونفشيوس) والعلوم . ولم يظهر تميل اهتماما بالعلوم ، ولم يرها بحكم تشككه الفلسفى ، جديرة بالمتابعة ، ومن ثم فاننا لن ندهش اذا سمعناه يقول : « أنه لا جديد فى الفلك (أو الفيزياء) ينافس ما جاء به القدماء » ، أو أنه لا وجود لأكاديميات علمية مدنية قادرة على التفوق أو حجب أكاديمية أفلاطون أو اللىقوم لأرسطو (٢١) ، ورغم تفتحه الذهني الذي لا خلاف عليه فى بعض مجالات ثقافية (٢٢) ، إلا أنه قد ظل مزاجيا من أنصار القديم . واذا استشهدنا بالسطور الختامية من مقاله سنراه يقول : « انه يعشق ويفضل الحشب القديم للحرق والنبذ القديم للشرب ، والأصدقاء القدامى لكى يتسامر معهم ، والكتب القديمة للقراءة » .

ومن بين حزب القدامى ، كان آخرون أكثر انصافا من تميل ، فلم يصروا على القول بتفوق القدامى فى العلوم ، وأكدوا أكثر منه امكان بره المريض بالسلس ، وأشادوا بوجه خاص بالتفوق على القدامى فى الفنون .

(٢٠) An Essay upon the Ancient and Modern Learning William

Temple (١٦٩٠) ظهرت ضمن Five Miscellaneous Essays تحت اشراف

S. H. Monk . - ميتشجان ١٩٦٣ ص ٥٦ .

(٢١) نفس المصدر .

(٢٢) مثلا ، تحليله السياسى والتاريخى ، واعجابه بالحدائق الصينية والشعر القوطى

فمثلاً لقد أراد فريار دى شامبراى الذى فاق تمبل فى الاعجاب بالقدماء ، وبخاصة الاغريق ، وبفن العمارة بوجه خاص بصفة أساسية : « عودة رسوخ كل الفنون فى هذا الرداء البدائى القشيب ، وتخليصها من آثار الجهالة التى أصابتها من آثار عصور كثيرة من الإهمال ، التى ترسبت من تأثير القرون الوسطى » (٢٣) . ولن ندهش اذا رأينا فريار يعتقد أن هذا لن يتحقق فى العمارة الا اذا عدنا الى قواعد فتروفىوس . وخطا لابرير خطوة أبعد — كما رأينا — ودعا الى منافسة القدماء فى الاقتراب من اكتمال الشكل والفكر . ويتطلب ذلك « محاكاتهم » ، أى اتباع القواعد التى اكتشفوها ، مثلما فعل راسين فى عالم الدراما على سبيل المثال .

وجاءت « الرسالة » أو الدعوى الحديثة ، أو فلسفة التاريخ مختلفة الى درجة مذهلة . وطرح بيرو هذه الرسالة أو الدعوى باقتضاب فى تمهيده لكتاب *Parallèle des anciens et moderne* وهو كتاب يتألف من خمس محاورات . وفيها عرض قضيته على الجمهور ، وكان مقتنعا بكل كلمة فى قصيدته ، التى تليت على الاكاديمية الفرنسية فى السنة السابقة ، وفيها قال : « باختصار . أنا مقتنع بأنه اذا كان القدماء ممتازين ، وهو ما يصعب على الجميع انكاره ، الا أن المحدثين لا يقلون عنهم فى أى ناحية ، بل ويتفوقون عليهم فى الكثير من الأشياء . ان هذا ما أعتقد به بكل تأكيد ، وأنوى اثباته فى محاوراتي » . وفى المحاوراة الأولى ، جعل بيرو الكاردينال يتحدث نيابة عنه ، ويكرر القول بأنه « يقدر » القدماء ، ولكنه لا يعبدهم ، وأنه يأمل أن يتعلم الشباب أنه من المستطاع لا مجرد التساوى معهم ، ولكن أحيانا التفوق عليهم بتجنب الخطوات الزائفة التى اتخذوها ، وكما هو الحال فى القصيدة كذلك هدف بيرو فى مؤلفه المنشور الكبير الى فتح أعين الناس الى أمجاد عهد لويس الرابع عشر ، « الذى نورته السماء بالآلاف الأضواء الباهرة ، التى ضنت بها على كل العصور الغابرة » .

واستندت رسالة بيرو التى اعترف بأنها ليست أصيلة على فرضين بسيطين : الأول هو أن الطبيعة لم تتدهور ، وعلى العكس فإن الطبيعة

(٢٣) Fréart de Chambray نفس المصدر (انظر ملحوظة ١٠) ص ٣ - ٤ .

(٢٤) *Parallèle des anciens et des modernes* — Charles Perrault
en ce qui regarde les arts et les sciences .

أعاد طبعها مع مقدمة H. R. Jausse M. Indahl ميونخ ١٩٦٤ ص ٩٢ ، ٩٤ ، ١٢٦
(المحاورتان الأولى والثانية) .

قد ظلت هي هي خلال العصور . وفي تشبيهه فونتنيل الشهير : ان كل شيء ينتهي بالتساؤل هل كانت اشجار الايام الغابرة اكبر واجمل من اشجار ايامنا هذه . واضح انها لم تك كذلك . ومن ثمت فان المحدثين لهم أمخاخ مساوية لأمخاخ أبناء الماضي . « ان الطبيعة تستعمل عجينة واحدة لا تتغير .. والحق انها لم تصنع أفلاطون وديموستين وهوميروس من عجينة أرق وأفضل تجهيزا من العجينة التي صنعت منها أمخاخ فلاسفتنا وشعرائنا وخطبائنا هذه الايام » . وصور بيرو هذه النقطة نفسها في كتاب نشر بعد قليل من السنوات عن رجال فرنسا البارزين في القرن السابع عشر ، وكانت الصورة التي وضعها في صدر الكتاب (لوحة ١٢) تبين المالك الشمس (لويس الرابع عشر) على صهوة جواده محاطا بنفر من القادة العظام والمهندسين ودكاترة اللاهوت والعلماء والمصورين ورجال الدولة والفقهاء والكتاب والعلماء ، ولا يخفى أن الطبيعة قد كانت كريمة عندما غمرت الأرض ، وبخاصة فرنسا ، بمواهب ثرية خصيبة ، وبذلك رفعت الفنون والعلوم الى قمة جديدة من الكمال leur dernière perfection (٢٥١) .

وثمة تشبيه آخر شاع استعماله في القرن السابع عشر ، ويصور الافتراض الثاني . انه تشبيه الشباب والشيخوخة . وفي التشبيه ، كما استعمله فونتنيل وبيرو ، لم ترمز الشيخوخة الى التدهور ، او حتى الى السبل الذي أوقف عند حده ، ولكنها رمزت الى التجربة العالية والمعرفة السامية . فالشيخ يعرف أكثر من الشاب . وبالاتماد على دلائل مماثلة ، فان العصور الأخيرة من التاريخ تعرف أكثر من العصور الأولى ، ولم يك المقصود هو مجرد المعرفة العالية ، وانما المقصود الوسائل المحسنة للتفكير . وكما طرحها فونتنيل ، لقد كان من الضروري أن تشطح البشرية أمدا طويلا ، كما يحدث للشباب عادة ، أي أن تخطئ وتستفيد من هذه الأخطاء حتى تستطيع أن تتعلم كيف تستدل استدلالا صحيحا . وأردف فونتنيل قائلا : « ان ما هو أساسي للفلسفة ، ويؤثر في كل شيء آخر ، أقصد منهج الاستدلال ، قد ارتقى وازداد كمالا هذا القرن » . « انه عصر فحولة » . فيه استطاع الناس الاستدلال أفضل من ذي قبل ،

Digression sur les anciens et les Modernes — Fontenelle (٢٥).

ضمن Oeuvres diverses لامي ١٧٢٨ الجزء الثاني ص ١٢٥
 Les Hommes illustres qui ont paru en France Pendant ce siècle
 — Charles Perrault باريس ١٦٩٦ ن. التمهيد .

(٢٦) فونتنيل - نفس المرجع .

أى أفضل من أفلاطون وأرسطو أو فيثاغورس • ولقد جاء هذا العصر فى أعقاب عصر طفولة وشباب •

لقد استتقت هذه الرسالة وهذان الفرضان من جملة قنوات للفكر • ولكن تأثيرها الأول كان على الثورة العلمية • ولربما لم يفهم فهما كافيا أن الثورة العلمية كانت بين أشياء أخرى بمثابة حكم على التاريخ • فلقد ثبتت فى عقول الناس فكرة قوانين الطبيعة الثابتة والمعتمدة على مؤثرات أخرى • وبذلك جعلت التدهور يبدو قليل الاحتمال ، ولكن فوق كل شيء فإنها طالبت باتجاه نقدي ، بل وباتجاه أميل الى امتهان منجزات الفكر فى الماضى ، فى العصر القديم وكذلك العصر المدرسى (الاسكولائى) الوسيط • فكان من الواجب أن يقلب أرسطو وجالينوس وغيرهما الذين ظلوا أوثانا لا يتشكك فى أمرهم أحد ، فى ميادين معرفتهم على التعاقب ، قبل أن يزدهر العلم الجديد • ولقد تبين فى الواقع انهم اما قد أخطأوا فى جملة أمثلة أو لم يفعلوا أى شيء ذا بال ولو هين للبشرية • وفى كتابه الذى سمي تسمية ذات دلالة : *Plus Ultra : Or the Progress* (١٦٦٨) ، استعرض جوزيف جلانفيل منجزاتهم فى ميدان تلو الآخر حتى يستنتج أن الطريق الذى سلكه معظم هؤلاء الفلاسفة القدماء :

« لم يكن من المحتمل أن يعود بالكثير من الخير على المعرفة أو أى نفع للحياة الانسانية • اذ كان فى أغلبه مجرد خواطر ومشاحنات تدور فى متاهات من الأقاويل التى لا تحدث ، أى تقدم ، أى كان مجرد جمعية بلا طحن • وأن عدم جدوى هذه المناهج العلمية التى لم تعد على العالم فى عدة قرون بأى معرفة عملية نافعة تساعد على علاج جرح اصبح لدليل ملموس على أنها كانت أخطاء أساسية ، وأن الطريق ، لم يكن صائبا » (٢٧) • نستطيع أن نلمس أن هذا كان حكما بيكونيا • على أن ديكارت كان فى الأساس معارضا للتاريخ فى اتجاهه ، اذ اعتبر الفلسفة التى تعلمها فى المدرسة كلاما فارغا ، وتحتاج الى الاستعاضة عنها بأفكار واضحة ومتمايزة نافعة • واعتقد أنه من الأفضل ترك الممارسات السياسية والعادات القديمة جانبا باعتبار الناس قد اعتادوا عليها • أما الفلسفة فمسألة أخرى • وحتى اذا لم نضطر الى ازالة كل بيوت المدينة حتى نجعل الشوارع تبدو أجمل ، فانه يبدو من الضرورى للملاك الأفراد أن يعيدوا بناء منازلهم عندما تتعرض لخطر ، وتصبح آيلة للسقوط •

(٢٧) *Plus Ultra — Joseph Glanvill* • • كان جلانفيل من رجال الكنيسة الانجليكانية • ألف كتابه أيضا لدحض اتهامات المذهب المادى والملحدين ضد الجمعية الملكية التى كان عضوا فيها •

وتشبه الفلسفة هذه البيوت • فهي مبنية على أسس مهتزة غير آمنة • وهذا الاهتزاز قد انتقل الى فروع أخرى من المعرفة (٢٨) • وما يستنتج من كل هذا الكلام ، أى من العلم البيكونى والديكارتى هو أن الحاضر يعرف أكثر من الماضى ، وأنه بكل بساطة • • لا مقارنة بين الماضى والحاضر بقصد تصحيح الفكر ، أو لزيادة المعرفة صلابة فى الكيمياء والتشريح والرياضة والفلك والبصريات والجغرافيا وعلم النبات (وكل هذه العلوم قد وردت فى قائمة جلانفيل ، وزيد عليها الإشارة الى المعدات العلمية المحسنة) وساعد هذا الحكم المضاد للتاريخ للجماعات العلمية والفلسفية ، أكثر من أى عامل آخر على تشجيع المحدثين على ادعاء المساواة مع القدامى أو اللامساواة معهم بمعنى التفوق عليهم •

وساعدت البيرونية التاريخية التى انتشرت فى أواخر القرن السابع عشر على أحداث تعزيز مباشر لهذا الاتجاه : فكم نعرف بالفعل عن القدماء ؟ وهل تعد الوقائع التى رواها المؤرخون موثوقا منها ؟ ألم يخلطوا الكثير من الشعر بتاريخهم ، ألم يقصوا لنا قصصا عجيبة ، ولم يسلم من ذلك حتى المؤرخ الرومانى تيتوس ليفى فبدت فانتازياته شبيهة بأحداث المعجزات التى رواها النساك فى العصر الوسيط فى حولياتهم • واعتقد بيربيل ، الذى كان يرغب تحويل التاريخ الى علم ، أن التاريخ - بما فى ذلك تاريخ القدم - هو حكايات الحماقات وكذلك الجرائم ، انها حماقات اقترفها مؤرخون يصدقون كل شئ ، أو مؤرخون متعصبون » (٢٩) •

ولكن هل يمكن أن يكون التاريخ علما ؟ لعل بيل ذاته لم يكن متأكدا من ذلك رغم القواعد التى طرحها «للتاريخ الصادق» (٣٠) وعلى أى حال ، لقد شعر الفلاسفة بأنهم واثقون أن مرتبة التاريخ أدنى مكانة فى سلم المعرفة من الفلسفة أو العلم • فالتاريخ لن يشعر أى شئ خلاف الظنون والاحتمالات ، لأنه يعتمد على «الملاحظة المشتركة» ، أو «شهادة ما» ،

(٢٨) انظر فى هذا الشأن الى القسم الختامى من الجزء الأول • والفقرات الاستهلالية من الجزء الثانى من كتاب ديكارت Discourse on Method

(٢٩) انظر بوجه خاص الفصل الخامس «De l'autorité des historiens» فى كتاب بيل Pensées sur la comète انظر كتاب هازار : de la conscience européenne La crise الجزء الأول - القسم الأول الفصل الثانى - فيها بحث عن البيرونية التاريخية (الشك التاريخى) •

(٣٠) انظر بوجه خاص لد Dictionnaire historique et critique مادة Remond (الملاحظة D) لبير بيل ، حيث ندد بالكتاب التاريخى •

وكلاهما لا يعول عليه . وقال لوك في كتاب « المقال » : « أرجو أن لا يظن أنني أبخس حق التاريخ ونفعه » - ولكن - هذا لا ينفي أنه كان متشككا فيه . فلقد أرغمته الحقيقة على القول بأن الأدلة التاريخية تخضع لأنواع كثيرة من المشاهدات المتعارضة والأمزجة والأحوال والمخططات ، « وأنه من المستحيل أن ترد الى قواعد دقيقة مقادير اتفاق الناس (٣١) » ووصف الفيلسوف الديكارتي نيقولاس مالبرانش التاريخ « بالعلم الزائف » ، أي « علم ذاكرة » ، أي أنه حتى اذا استطاعت الوقائع التي تنبأ بها أن تتسم بصحتها نوعا ، الا أنها تثبت في عقول المولعين به الاتجاه العقلي الخاطئ . اذ تشجع قراءة التاريخ على تنشيط الذاكرة ، وليس التفكير ، واحترام العرافين ، والخضوع لهم بدلا من الشك والنقد . وأبدى مالبرانش قسوة خاصة في أحكامه على المؤرخين الذين كانوا يكتبون كتابة غير نقدية عن المؤلفين القدامى مثل أرسطو وأفلاطون . فالعقل لن يسمح لنا بالاعتقاد بأنهم معصومون من الخطأ . وعلى العكس ، فان العقل يرغب :

« بأن نحكم عليهم بأنهم أجهل من الفلاسفة الجدد ، لأن الزمان الذي نعيش فيه قد تقدم فيه العالم في السن ألفى سنة ، وازدادت خبرته أكثر من عهد أرسطو وأفلاطون . وبوسع الفلاسفة المحدثين أن يعرفوا كل الحقائق التي تركها القدماء ، وأن يعثروا على غيرها (٣٢) » .

فهل هذه نظرية تقدم ؟ أجل ، انها نظرية تقدم . ولكن بمعنى محدود فحسب . فمن المهم أن نذكر أولا أن المحدثين قد استمروا يحيون - من جانب - في العالم البعيد عن النسبية للقدامى ، واشتركوا معهم في الايمان بكل ما هو مطلق ، ويتعين على البشر محاسناته ، وليس الخلاص منه . واعتقد الأب بيرو - مثلما اعتقد بوالو ولا بريير - في وجود جمال مثالي ، ودفع الى القول في البداية ، وكأنه يحدد نغمة الكتاب كله بأن المحدثين يستطيعون تصورا أن يقتربوا من « فكرة الكمال » ، أكثر من القدماء . والواقع أنهم فعلوا ذلك مثلما حدث في قصر فرساي الذي تفوق

(٣١) An Essay concerning Human Understanding — Locke

الكتاب الرابع الفصل ١٦ الأقسام ٩ - ١١ .

(٣٢) De la recherche de la vérité : Nicolas Malebranche

١٦٧٤ ضمن الأعمال الكاملة Vrin باريس ١٩٦٢ الجزء الأول ص ٢٩٤ . والفصلان الرابع والخامس مناسبان بخاصة لانهما يعرضان نظرات مالبرانش للتاريخ والمؤرخين . ولفرق مالبرانش بوصفه كاثوليكيًا مؤمنا - بطبيعة الحال - بين الفلسفة القديمة واللاهوت القديم . (وهذا إشارة لأباء الكنيسة)

« En matière de Theologie, on doit aimer l'antiquite parce qu'on doit aimer la verité parce que la verité se trouve dans les modernes en France »

على كل من قصرى تيفولى وفراسكاتى فى منجزاته الجمالية . وبالرغم من أن الأب بىرو كان على دراية حسنة بوجود نوع « نسبى وجزئى » من الجمال ، وبالتذنب ذى الدلالة فى الذوق فى العمارة والخطابة على سبيل المثال ، إلا أنه لم يحاول قط أن ينبه إلى النوع الآخر والأسمى للجمال « الذى وصفه » بالكلى والمطلق » ، « ومن ثم فانه يحدث المتعة فى كل زمان ومكان » ولكل أنواع الأشخاص (٣٣) ، وكانت هناك أشياء أخرى لم تتغير فى الرؤيا التاريخية للمحدثين ، فالطبيعة البشرية لا تتغير ، وكذلك الطبيعة الفزيائية فى أسسها . وإذا كان المحدثون لم يؤمنوا بالتدهور ، كذلك فليس لديهم أى ميل إلى الطبيعة المتطورة التى تستحدث كل جديد . لقد عاش المحدثون فى عالم ساكن ، حتى وإن بدا جديداً فى وصف العلم المعاصر (٣٤) .

اذن ، فما الذى يتغير أو يتقدم فى التاريخ ؟ كما رأينا لقد نهض المحدثون بالنظرة التقدمية للمعرفة ، ولكن ما هو نوع المعرفة التى نمت ، وما الذى يقال عن التقدم فى السلوك أو الأخلاق ؟ هنا ظهر انقسام فى معسكر « المحدثين » . فلقد فرق وليم ووتون فى اجابته على تمبل ، وبعد أن قرأ فونتنيل وبىرو تفرقة حادة بين الفنون والعلوم ، بعد أن انفصلا الآن من الناحية العملية لأول مرة فى هذه المجادلات . فلقد حدث تقدم فى العلم والعلوم الطبيعية والميتافيزيقا ، التى تعتمد على معرفة قوانين العقل وعلى المنطق الأسمى الذى يدين بالشئ الكبير لبيكون وديكارت . والمسألة التى ذكرت من قبل كثيراً هى بكل بساطة أن العلوم تحتاج إلى وقت أكبر لتبلغ الكمال . ومن جهة أخرى ، ناقش ووتون تفوق القدامى فى البلاغة والشعر ، لا لأنهم تمتعوا بعبقريّة عالية ، ولكن لأنهم كانوا الأسبق زمنياً ، لأن هذه الفنون قد نهضت على نحو أسرع ، ولوجود ظروف خاصة . لقد تفوق اليونانيون فى الخطابة مثلاً لأن نمط تكوينهم السياسى « قد أرغم أعداداً كبيرة من البشر المخلصين على المشاركة فى معاناتها (٣٥) » ، ولعل سويفت - رغم دفاعه عن ولى نعمته

Parallèle des anciens et des modernes : Charles Perrault (٣٣)

(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٠٣ - ١٣٥ - ١٩٢ (فى المحاورتين الأولى والثانية) .

(٣٤) انظر ص ٧١ .

Reflections upon Ancients and Modern Learning — William (٣٥)

Wotton الفصل الثالث . كان ووتون باحثاً فذاً ، وخبيراً فى الدراسات الكلتية وكذلك

الدراسات الاغريقية واللاتينية والعبرانية . وكان عضواً بالجمعية الملكية وحصل على درجتى

M.A. — B.D. من جامعة كيمبردج .

ضد ووتون - قد عنى بإقامة نفس التفرقة فى تشبيه العنكبوت والنحلة .
واختلفت نحلة سويغت فى كتابه The Battle of Books كثيرا عن نحلة
بيكون فى كتاب Novum Organum . اذ ناصر سويغت القدامى ،
الذين تفوقوا فى الالهام الشاعرى واللغة (ورمزت اليهما أجنحة النحلة
« والأيز ») أما خصمها الصفق الوقح ، أى العنكبوت ، فهو بناء كشف
عن مهارته فى العلم والرياضيات (٣٦) . وشكت النحلة ، وكأنها تنبأ
بالغيب بأن العنكبوت لا يستعمل مواد صحيحة فى بنائه (أى أنه
غشاش) .

وفصل بيرو بالمثل بين العلوم والفنون ، وناقش كل منهما على حدة
فى المحاورات الخمس من كتاب Parallèle . غير أن بيرو مختلفا عن
ووتون ، رأى حدوث تقدم فى كل من الفنون والعلوم منذ العهد القديم .
وأدرك تماما صعوبة اقناع أهل التقدم « من المكابرين » فى أى فن من
الفنون باستثناء الفنون التى « يستطيع حساب أسرارها ، وقياسها » ويعنى
القيام بذلك السباحة ضد تيار الرأى السائد . ويظهر أن بيرو نفسه
قد تراجع ، أو على الأقل ، اضطر الى المراوغة ومسك العصا من منتصفها ،
فلربما كان القدماء قد أصابوا - بعد كل شيء . اذ كان القدماء هم الأسياد
بحق فى مسائل الذوق والخيال . ولربما كان من الواجب ، حتى لأغراض
الحفاظ على السلام أن لا يتخذ أى قرار فى هذا المجال بين القدماء
والمحدثين ، ورغم هذا التردد الظاهرى ، فأننى لا أعتقد أن بيرو قد عنى
استبعاد أى فن من الفنون ، حتى الشعر والبلاغة ، من حكمه العام عن
التقدم . فلقد قال أقصى ما يستطيع قوله فى قصيدته : « قرن لويس
الأعظم » والآن قد تطرق الى التفاصيل ، لا سيما فى المحاورات التالية عن
البلاغة ، وردا على الارتياح القوى للرئيس « وكان الرئيس مناصرا
للقدماء » أجاب « الأب » بيرو ان هذه الفنون تحتاج الى قرون عديدة
لتبلغ الكمال مثل الفزياء والفلك ، ويرجع ذلك الى أنها تعتمد على معرفة
قلب الانسان ، وهذا موضوع عميق ، يكتشف فيه جديد كل يوم . وكما
اكتشف علم التشريح حديثا فى القلب صمامات ومسالك وحركات لم
يعرف أحد بوجودها ، كذلك عثر فى « الأخلاق » حديثا على ألف عاطفة
رقيقة ، وعلى مكاره ورغبات ومنفرات ، لم يعرف القدماء أى شيء

(٣٦) نحلة بيكون (Novum Organum No xcv) وتمثل المحدثين الذين يجمعون
مادتهم العلمية على الطريقة الاستقرائية الحديثة ، وتباین مع العنكبوت الذى يشبه الفلاسفة
المدرسين الذين يصنعون نسيجهم « من جوهرهم » .

عنها (٣٧) . وساعدت مثل هذه المعرفة على زيادة ثراء الدراما الحديثة ، والتصوير الحديث أيضا ، الذي ناقشه بيرو وفقا للمنهج نفسه في محاوره سابقة ، وقال بيرو « أن التصوير فن رحيب للغاية بحيث احتاج كل هذه القرون لاكتشاف كل أسرار وخفاياه » (٣٨) ، ولهذه الأسباب الواضحة اذن يجب أن ينظر الى التصوير القديم على أنه أدنى مكانة من رافايل وتيسيانو على سبيل المثال ، وأدنى من ليبرين بوجه خاص . واتبع أسلوب فونتنييل في بيان التقدم في الفنون طريقا مختلفا نوعا . اذ كان واحدا من أولئك الذين أسرتهم الحركة العلمية ، ومن ثم فانه فضل النشر على الشعر ، لأنه يقول أشياء أكثر تشخيصا ودقة . وأعجب فونتنييل بالشعر الميتافيزيقي لأنه نافع - كما اعتقد - لتقديم صور لنظام الكون ، ولاحياء الأفكار العقلانية . ولكن هذا النوع ليس نوع الشعر الذي نظمه هوميروس على سبيل المثال ، من القدماء ، وكان المحدثون أقدر كثيرا على كتابته . هكذا تحدث فونتنييل في كتابه Reflexion sur la poésie (١٦٧٨) ، وكان فونتنييل أكثر إبهاما في كتاب الاستطرادات Digression اذ اكتفى باختيار الفصل بين الفنون والعلوم لكي يتنازل ويقول أن القدماء قد تفوقوا في الفنون ، ولكنسه حث على القول بأن نقطته الرئيسية هي اثبات تفوق المحدثين في العلوم التي تعتمد على « الاستدلال الدقيق » كما نهض به حديثا ديكارت وآخرون .

لم يقل أحد من المحدثين أى شيء محدد عن التقدم الأخلاقي ، فلا يخفى أن هذا ليس محور موضوعهم أو رسالتهم . ولم يعتقد بعضهم ذلك على الإطلاق ، وبوجه خاص فونتنييل ، وارتبط أسلوبهم في مناقشة هذه النقطة بمدى ارتباطهم بالمسيحية . ولوحظ أن المحدثين في فرنسا كانوا يجندون من بين الكاثوليك المتحمسين في الحركة المناهضة للبروتستانتية ، كذلك من بين أصحاب «الأرواح القوية» esprit forte (٣٩) . وكان بيرو واحدا من هؤلاء الكاثوليك ، ولعل هذا يفسر لماذا اختار قسا ضمن المحاورين في كتابه Parallèle . والقس بوصفه مسيحيا مؤمنا ، وكذلك من «المحدثين» ، قد أعرب من البداية عن تقديره «للكتب المقدسة»

(٣٧) Parallèle des anciens et des modernes — Perrault.

(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٨٦ - ١٨٧ . انظر أيضا الملحوظات المناسبة ص ٩٨ ، ١٧٥ ، ٤٤٥ (والتمهيدان للجزئين الأول والثاني والخلاصة في نهاية المحاور الخاصة) .

(٣٨) نفس المصدر ص ١٥٠ .

(٣٩) انظر La Querrelle des anciens et des Modernes : Huert Gillot

(باريس ١٩١٤)

ضد المؤلفين القدماء من الوثنيين: ولا بد أن يكون بيرو قد آمن في حدوث تقدم في الأخلاق منذ العصور القديمة الوثنية حتى العهد المسيحي ، ولكنه بعد ذلك أسقط الموضوع ، وخصص مابقى من كتابه الضخم للحديث عما كان معنيا به ، يعنى التقدم في الفنون والعلوم ، وليس من شك أن المفروض أن يؤدي التقدم في المعرفة (التي تتضمن المعرفة الأخلاقية) الى نوع من التقدم — بالتبعية — في السلوك الأخلاقي ، غير أن بيرو لم يقل هذا الرأي في أى موضع . وأعرب ووتون الذى طرق نفس النقطة الخاصة بتفوق « الأحكام الأخلاقية المسيحية » عن مخاوفه الكبرى « لأن العصر الحالى ربما تفوق عما سبقه من عصور في فنون الاحتيال والخداع (٤٠) » ، وكان فونتنييل — الذى كان من المنتمين الى جمعاة الأرواح القوية esprit fort — من المتشككين حتى فى امكان حدوث تقدم أخلاقي . واتخذ مذهبه فى ثبات الطبيعة طريقتين : فاذا زعم مساواة القدماء والمحدثين فى قوة العقل ، وامكان تقدم المعرفة بالتبعية ، فانه يمكن الزعم أيضا بمساواتيهما فى ارتكاب « الحماقات » . وفى المحاورة المشهورة بين مونتاني وسقراط فى كتاب فونتنييل Dialogues des Morts (١٦٨٢) اعتقد مونتاني أن العالم قد ازداد حماقة وفسادا وفاق العصور القديمة بمقدار عشرة أضعاف . ويرد سقراط : ليس الأمر هكذا . لقد كان القدماء سيئين أيضا . ولم تتغير الأحوال كثيرا فى هذا المضمار ، ولكن مونتاني يرد على ذلك بالقول : « كان المفروض أن أعتقد أن العالم دائم الحركة ، وأن كل شىء يتغير ، وأن قرون الزمان كالآدميين ، لها طبائعها المختلفة » ، ومن ثم فهناك عصور أكثر تعلما وتحضرا من العصور الأخرى ، وبعضها أكثر فضلا ، والأخرى أكثر شرا ، واكتفى سقراط بالموافقة على النصف الأول من هذا الحكم :

« ان الناس يغيرون أدينتهم ، ولكنهم لا يغيرون أشكال أجسامهم . فالأدب والجلالة والمعرفة أو الجهل كل هذه الأشياء ، لا تزيد عن المظهر الخارجى للبشر ، وهى تتغير بلا منازع ، ولكن القلب لا يتغير . وماهية الانسان فى القلب ومن بين الأعداد الهائلة للعقلانيين الذين يولدون فى مدى مائة عام ، تنتج الطبيعة ربما ثلاثين أو أربعين من العقلانيين وأتركك لكى تحكم بنفسك هل يمكن العثور عليهم

Reflections upon Ancients and Modern Learning — Wooton (٤٠)

الفصل الثانى ، على أن ووتون قد كمال مع بيرو فكتب بصفة أساسية فى المعرفة الأخلاقية ، أكثر من كتابته عن السلوك الأخلاقى ، واعتقد بالجهل أن القدماء قد وضعوا كل القواعد بقدر ما يتيسر ذلك « بغير عون من العقل » .

فى أى موضع. وأى زمان بأعداد كافية تؤدى الى شيوع الفضيلة والكمال
..... ان الطبيعة تعمل دائما بنظام محدد ، ولكن علينا أن لا نحكم على

كيف تعمل (٤١) » •

استندت هذه النظرية على نظرة أغسطينية للطبيعة البشرية ، واستمرت
شائعة فى أواخر القرن السابع عشر •

وعلى الجملة ، كانت عقول المحادثين أكثر انشغالا بالحاضر من
انشغالها بالمستقبل ، أى أنهم كانوا معنيين أساسا ببيان مقدار التقدم ،
ونوعه الذى تحقق فى الماضى وحتى أيامهم • واختلفوا عن أنصار فكرة
قيامة الألف (وعن الشاعر الانجليزى تينيسون ا) لأنهم لم ينشغلوا
كثيرا بالمستقبل ، أى بأبعد مما تستطيع العين أن ترى • وتنبأ فونتنيل
بتقدم المعرفة ، واستمرارها ، لأننا نستطيع أن نعتمد على الطبيعة دائما
فى انتاج نفس المقدار من العقول الجيدة (وان كان هذا العدد ليس كبيرا)
لكى نبني فوق ما بنته العقول الجيدة فى الماضى • ولكن نصيحة فونتنيل
الحقيقية للناس كانت تدعوهم الى العيش فى الحاضر • وكانت هذه
النصيحة موجهة أساسا لأولئك الغارقين بعقولهم فى الماضى مثل تمبل
الذى كان يفضل الكتب القديمة على الحديثة • وخصص تمبل وقتا طويلا
للغاية ومجهودا كبيرا لتعليم النشء كيف يتعلمون كلاسيكيات القدم عن
ظهر قلب ، كما علمهم كيف يغالون فى الشعور بالهيبة من هذه المعرفة ،
الى حد أصابهم بشلل فكرى ، غير أى هذه النصيحة كانت موجهة أيضا
ضد من يحاولون قراءة المستقبل • وحذر فونتنيل صراحة فى كتابه
Dialogues des Morts ضد « القلق من المستقبل » • والتهمت
الملكة جوان ملكة نابلى من الفيلسوف القديس أنسلم أن يذكر لها نبوة
واحدة على الأقل • ورفض أنسلم وذكر لها أن التنجيم كان دائما
تدليس ، • « والناس لن يكفوا عن خداع أنفسهم حول المستقبل ،
لسوء الحظ • • انهم لا يكتفون بالتركيز على الحصول على السعادة فى
اللحظة الراهنة • • وكان الزمان الآتى سيكون مختلفا فى حالته عن
الزمان الذى ولى ، وعن الحاضر (٤٢) » • وكان يروى بالمثل من أنصار
الانشغال بالحاضر ، كما قد يستنتج من عنوان قصيدته ، فلقد سعى
أولا لتمجيد عصر لويس الرابع عشر ، وكأنه كان يبشر بفولتير ، عندما
تحدث عن العصور السعيدة لعظماء الملوك Les regnes heureux des

(٤١) Dialogues des morts — Fontenelle — من Oeuvres diverses

(انظر ملحوظة ٢٥) الجزء الأول ص ٢٢ •

(٤٢) فونتنيل نفس المصدر

(grands monarches) التي تجيء عندما يحقق حكام مثل لويس الرابع عشر السكينة والسلام ، ويسرون الفراغ الضروري للنهوض بالفنون والعلوم حتى تحدث قدرا كبيرا من الكمال . وقال بيرو أن القرن الذي نحيا فيه قد مر بمراحل شباب (حتى عهد الكاردينال ريشيليو) ومراهقة (عندما افتتحت الأكاديمية الفرنسية) وعنفوان L'Age Viril — وكم يبدو هنا مماثلا لما سيقوله فونتنيل — ولربما قد بدأ يقترب الآن من الشيخوخة ، كما يمكن الاستنتاج من بعض تغيرات معاصرة في الذوق (٤٣) . وهنا يتوقف بيرو عن الكلام ، ويتركنا لكي نخمن هل فسر الشيخوخة كتدهور ، أم أنه قد تماثل مع فونتنيل فاعتقد في عدم حدوث أي شيخوخة اطلاقا ، في مجال العلوم ، على أقل تقدير . ان هذا ما بدا واضحا في كلامه على أي حال . فيجب أن يستمتع بدفع شمس الحاضر ، لأن المستقبل غير مضمون .

واذا لحصنا ما جاء في هذا الكتاب ، قلنا أن فكرة التدهور قد استمر لها أتباع في نهاية القرن السابع عشر ، ولا سيما بين أنصار « القدماء » ، ولم يحدث تنازل عن فكرة الدورات التاريخية ، حتى عند أنصار المحدثين . ولكن ثمة فكرة جديدة عن التاريخ بدأت بشاثرها في الظهور، انها الفكرة التي تلقى ضوءا جديدا على ما استطاع البشر أن يحققوه جماعيا على الأرض ، بمعونة الله ، أو بغير عونه . انها ليست فكرة ناضجة عن التقدم ، وهي أقرب في الواقع الى الحاطر ، منها الى الفكر وتتسم بتفاؤلها التاريخي ، الذي بدا الى درجة ما تطلعا الى الارتقاء (٤٤) والتقط « أنصار الحديث » الذين شبوا على الأفكار البيكونية والديكارتمية الجانب المتفائل من هذا الحاطر ، عندما قالوا بوجود « توازي » بين المعرفة القديمة والمعرفة الحديثة ، وانها حققت ما تزهو به في المنجزات الحاضرة ، أما أنصار القيامة الألفية ، ولايبنتز أيضا فقد التقطوا أفضل من « أنصار الحديث » جانب التطلع الى الارتقاء الذي يتوقع أن يكون المستقبل أفضل حتى من الحاضر في ناحيتي الأخلاق والفكر معا . ولقد سبق توجيه الانتباه الى نظرة لايبنتز التي تؤمن بحدوث تحسن في الطبيعة البشرية ، وبتقدم الأرواح العقلانية تجاه عالم أخلاقي في نطاق العالم الطبيعي ، سماه لايبنتز بمدينة الله (٤٥) ولم يخدع لايبنتز نفسه بالظن بأن عصره كان

(٤٣) Parallèles des anciens et des modernes — Perrault.

(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١١٤ (المحاور الغاية)

(٤٤) The Great Chain of Being — A.Q. Lovejoy.

هاربر ١٩٦٠ ص ٢٦١ فيها تفرقة مفيدة بين التفاؤل والارتقائية .

(٤٥) انظر ص ١٠٩ .

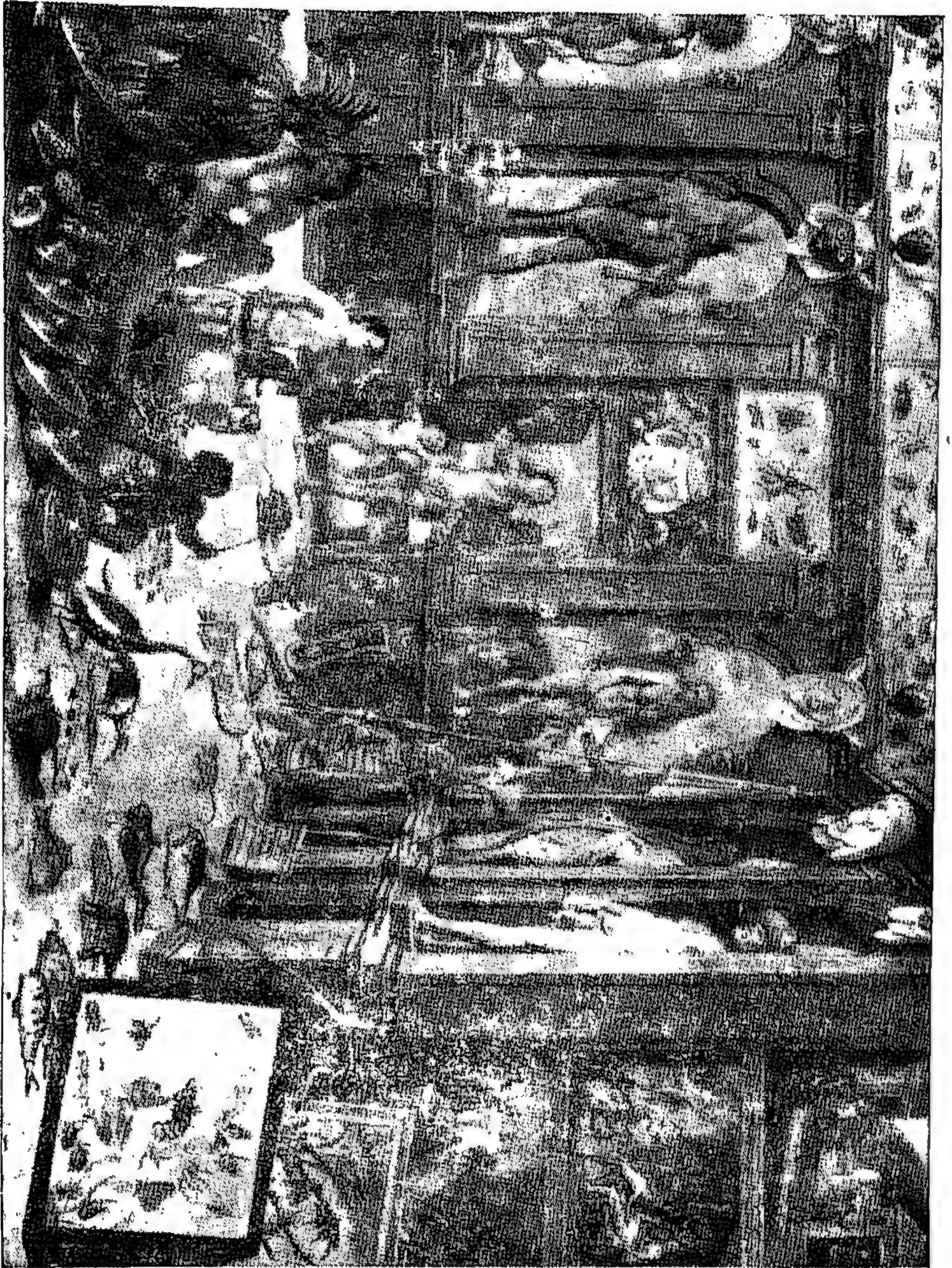
مستعدا لقبول رؤياه عن عالم يتحسن بلا توقف. ومع هذا ففي خلال مائة سنة ، أصبحت هذه المستقبلية (ولا يلزم أن تكون من النوع الذي نادى به لايبنتز) قد كادت تصبح أمرا شائعا في الفكر الأوربي .

انتهت الترجمة في جناكليس

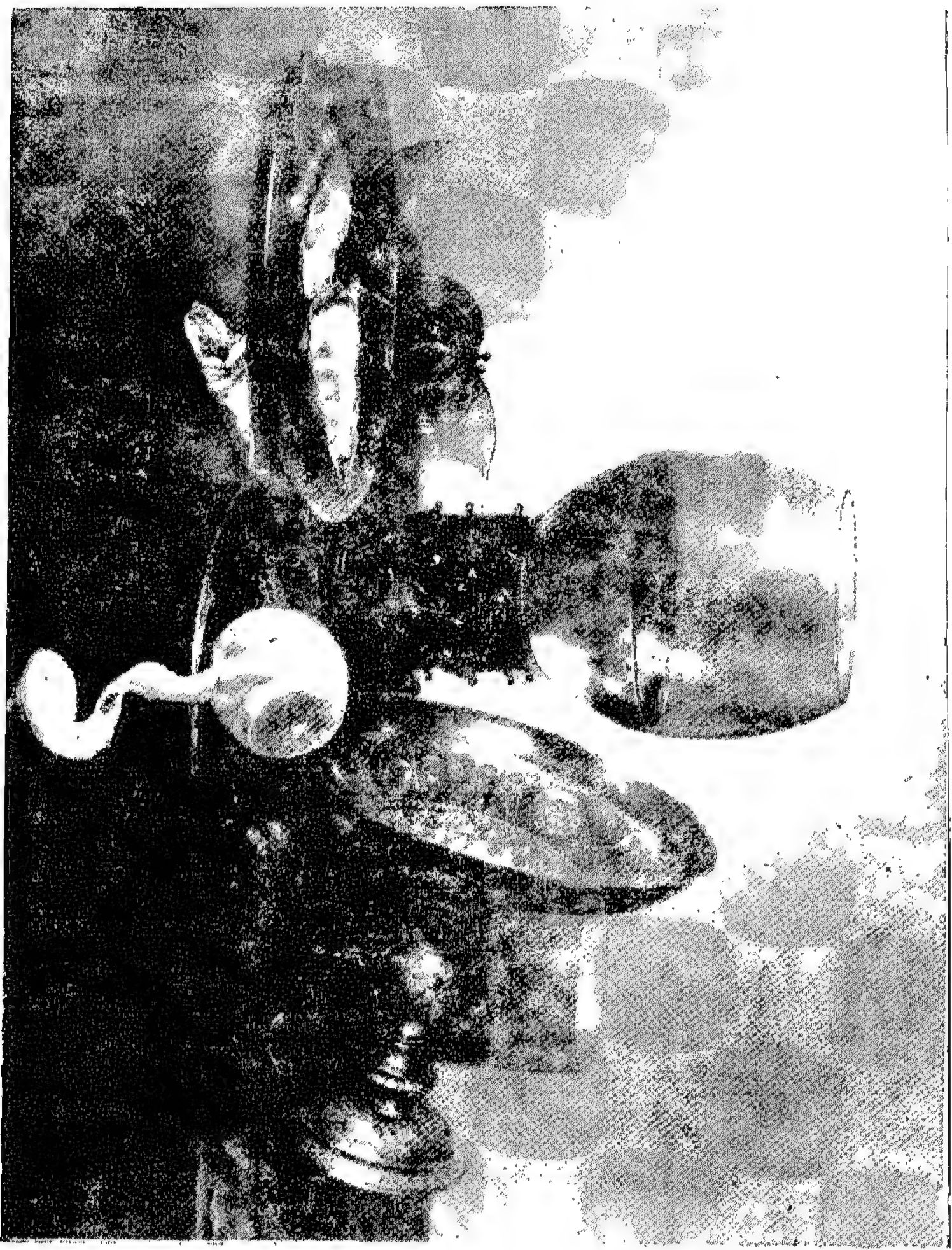
١٠ أغسطس ١٩٨٦

الجزء الثاني يصدو قريبا

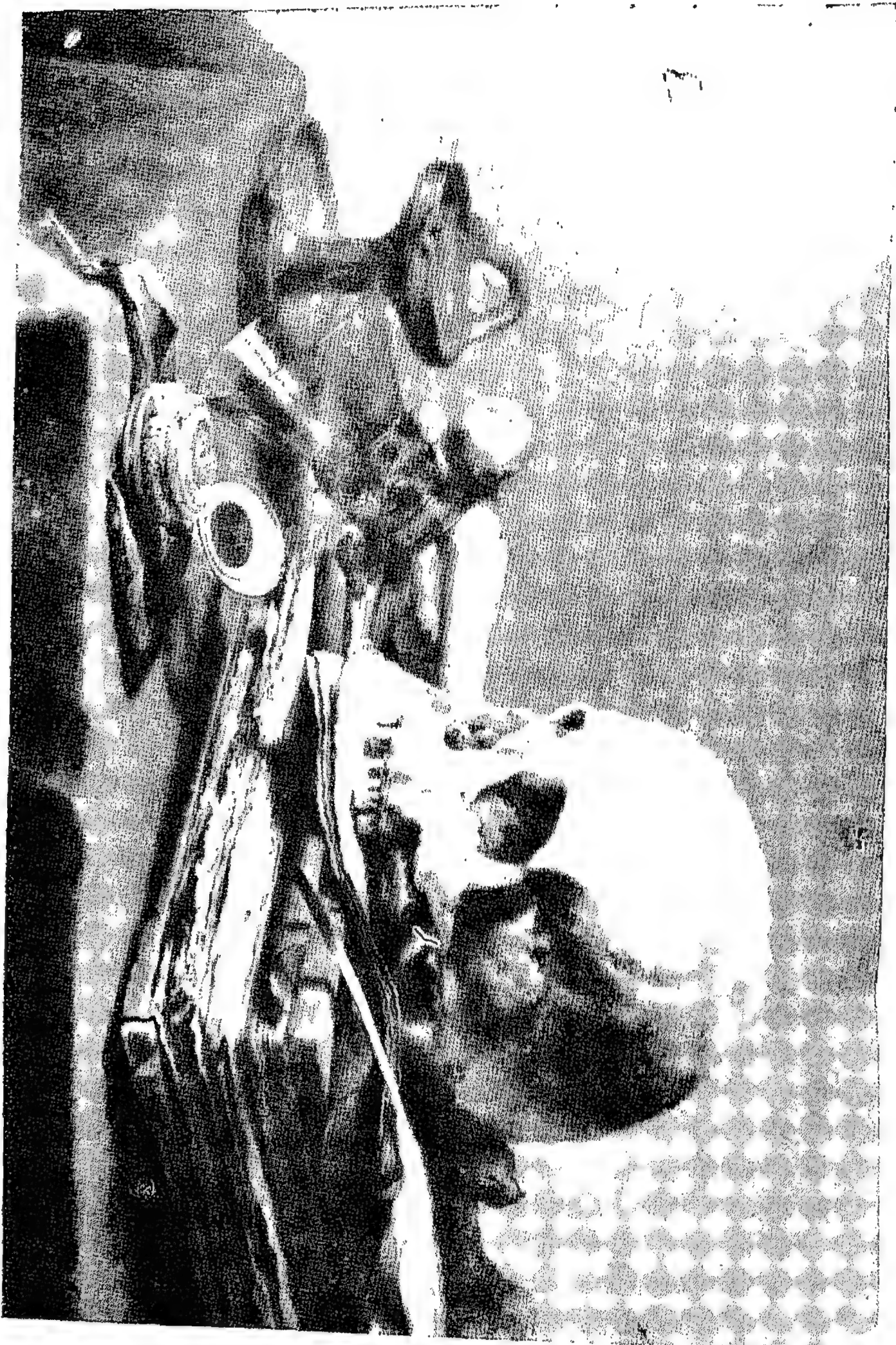
المسوحات



لوحة رقم (٢) انظر هامش ص ٤٦



لوحة رقم (٣) انظر ص ٤٧



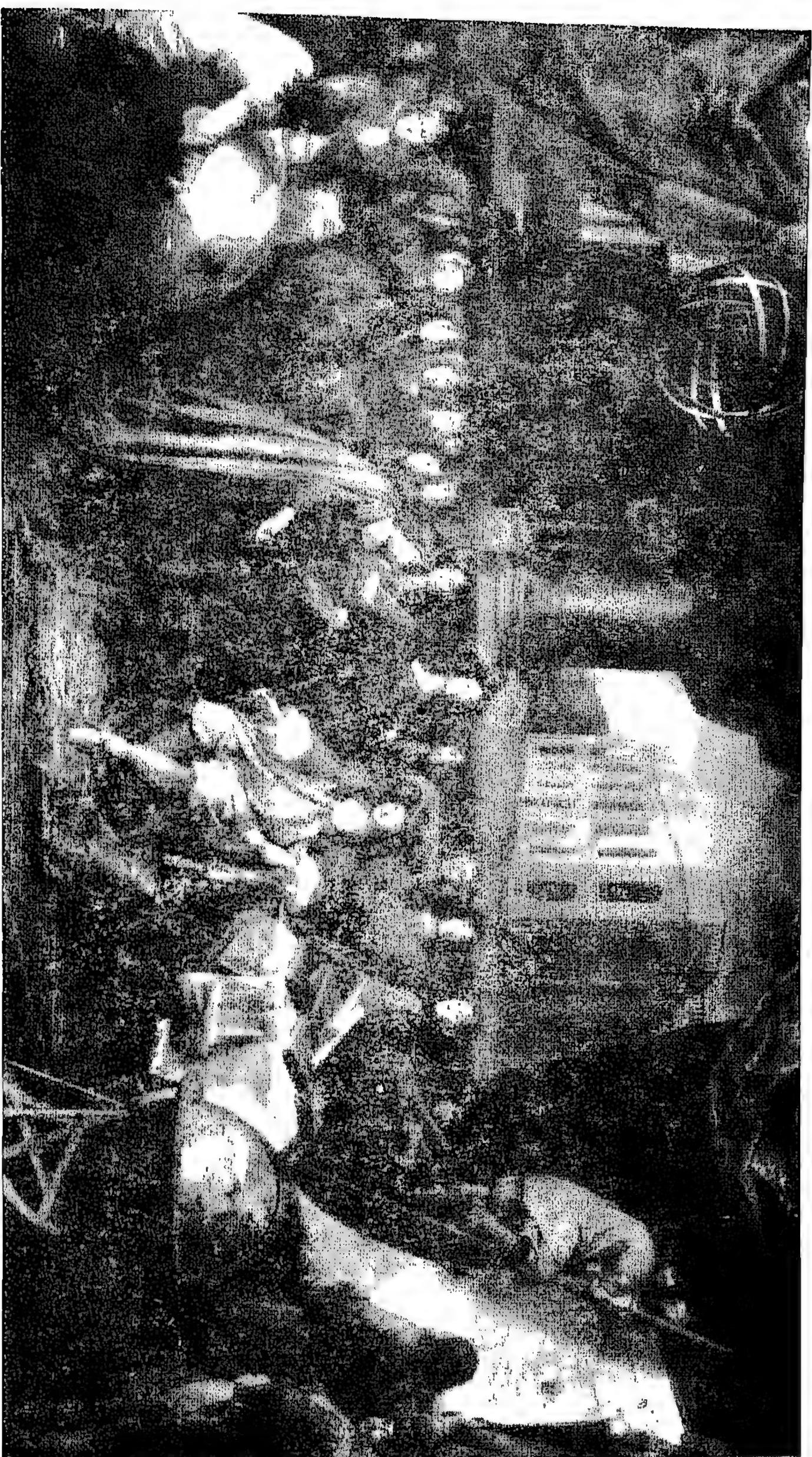
لوحة رقم (٤) انظر ص ٤٧



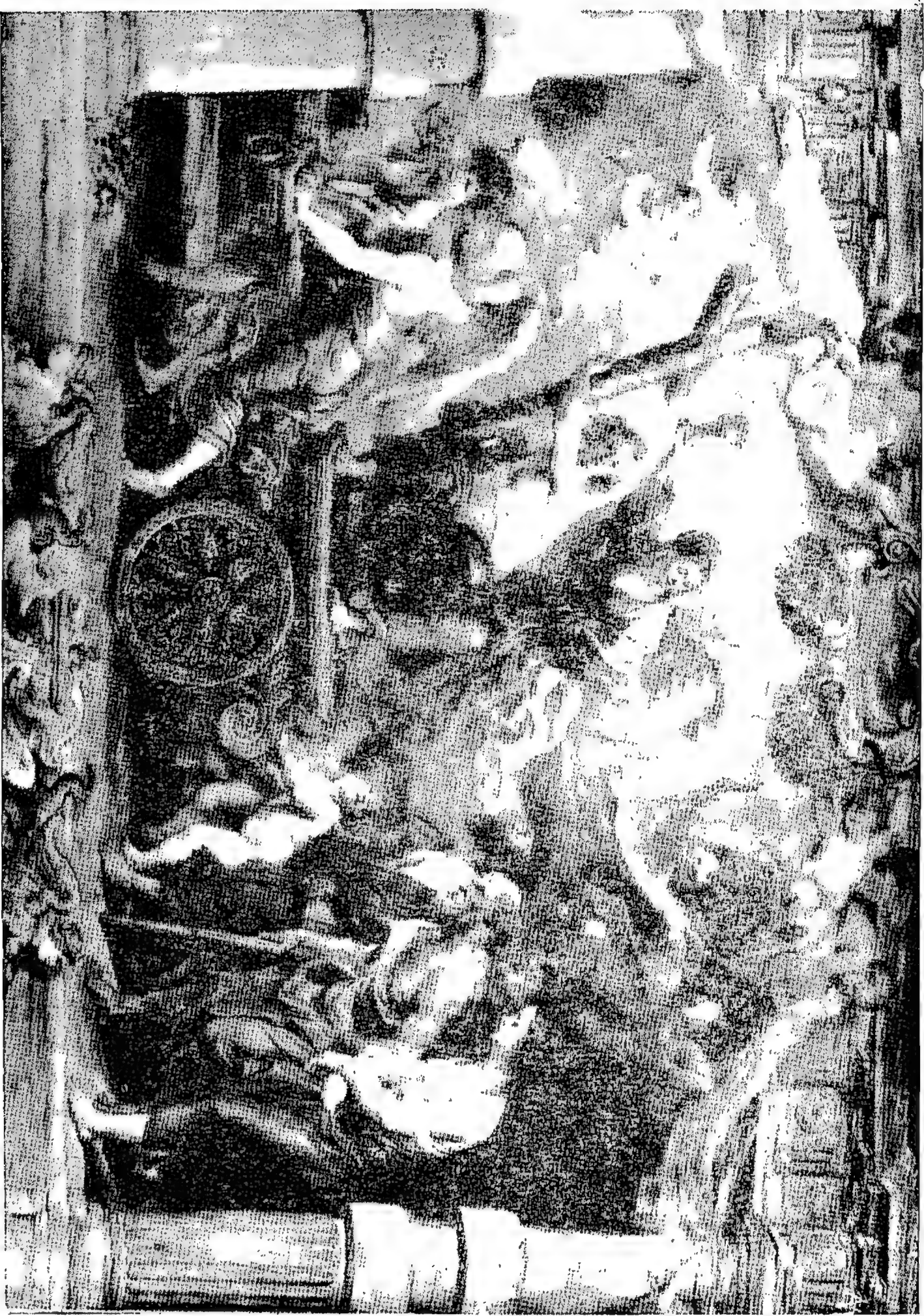
لوحة رقم (٥) انظر ص ٤٧



لوحة رقم (٢١) انظر ص ٤٩



لوحة رقم (٧) انظر ص ٥٤



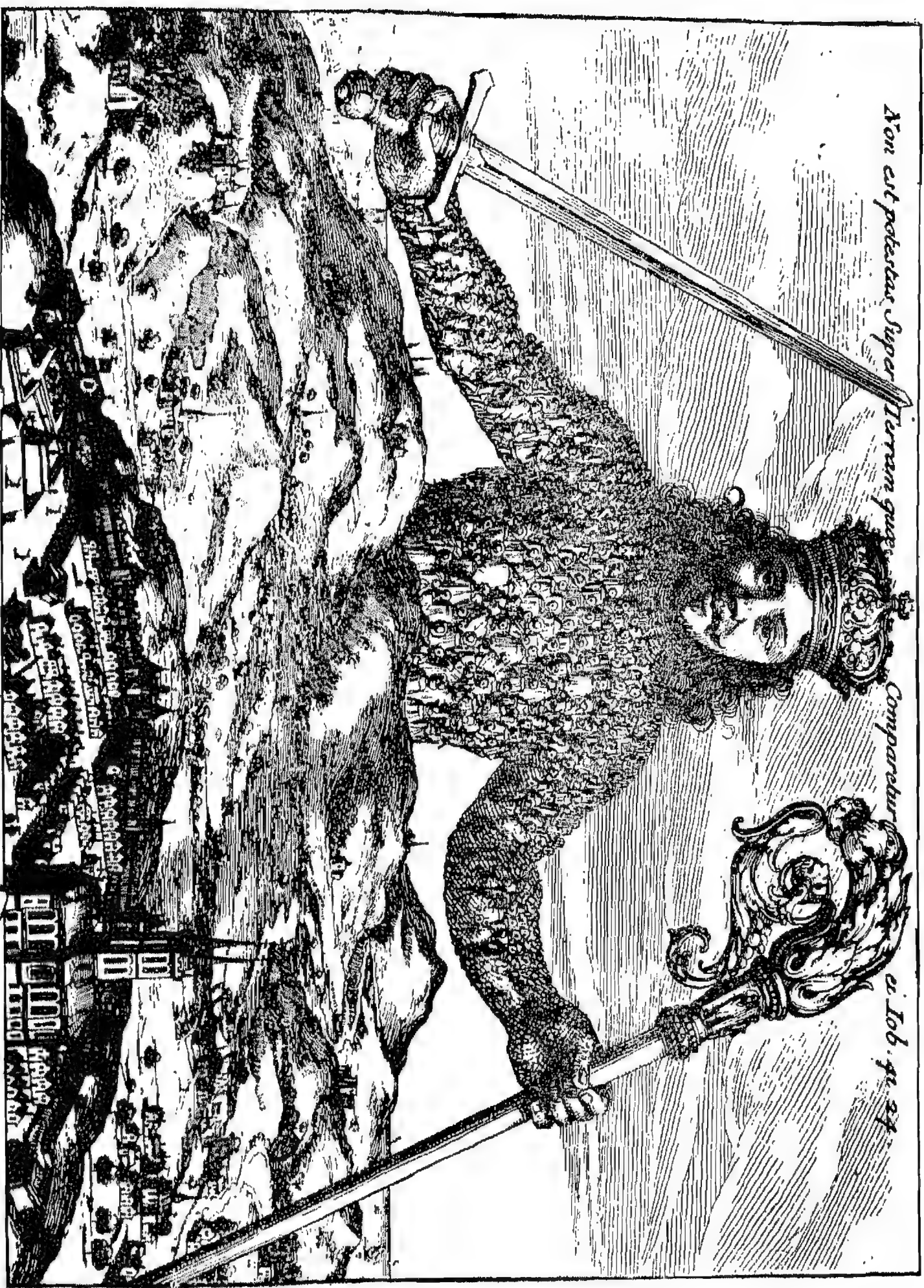
لوحة رقم (٨) - انظر ص ٧٦



لوحة رقم (٩) - أنظر ص ١١٩



لوحة رقم (١٠) - انظر ص ١٢١





لوحة رقم ١٢ - انظر ص ١٤٩

فهرس

تمهيد ٩

★ الجزء الأول :

تصدير

- (١) تاريخ الأفكار ١٤
(٢) الأسئلة الدائمة ٢٤
(٣) من الكينونة الى الصيرورة ٣٤

★ الجزء الثانى :

القرن السابع عشر

- (١) الكينونة فوق الصيرورة ٤٠
(٢) طبيعة جديدة ٥٧
(٣) الايمان والعقل ٧٤
(٤) الانسان .. عظمته وشقاؤه ٩٣
(٥) الاله الفانى ١١٣
(٦) القدماء والمحدثون ١٣٤
اللوحات ١٥٧

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٧/٥٥٠٠

٤ - ١٤٩٤ - ٠١ - ٩٧٧ - ISBN

الألف كتاب (الثاني)

الفكر الأوروبي الحديث

الانتصـال والتغيـر في الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

:

إهداء 2005
الأستاذ الدكتور / أحمد حمدي محمود
القاهرة

الفكر الأوروبي الحديث

الاتصال والتفسير في الأفكار

س ١٦٠٠ - ١٩٥٠

المجلد الثاني (القرن الثامن عشر)

تأليف : فوانكلين - ل - باومر
ترجمة : د . أحمد حمدي محمود

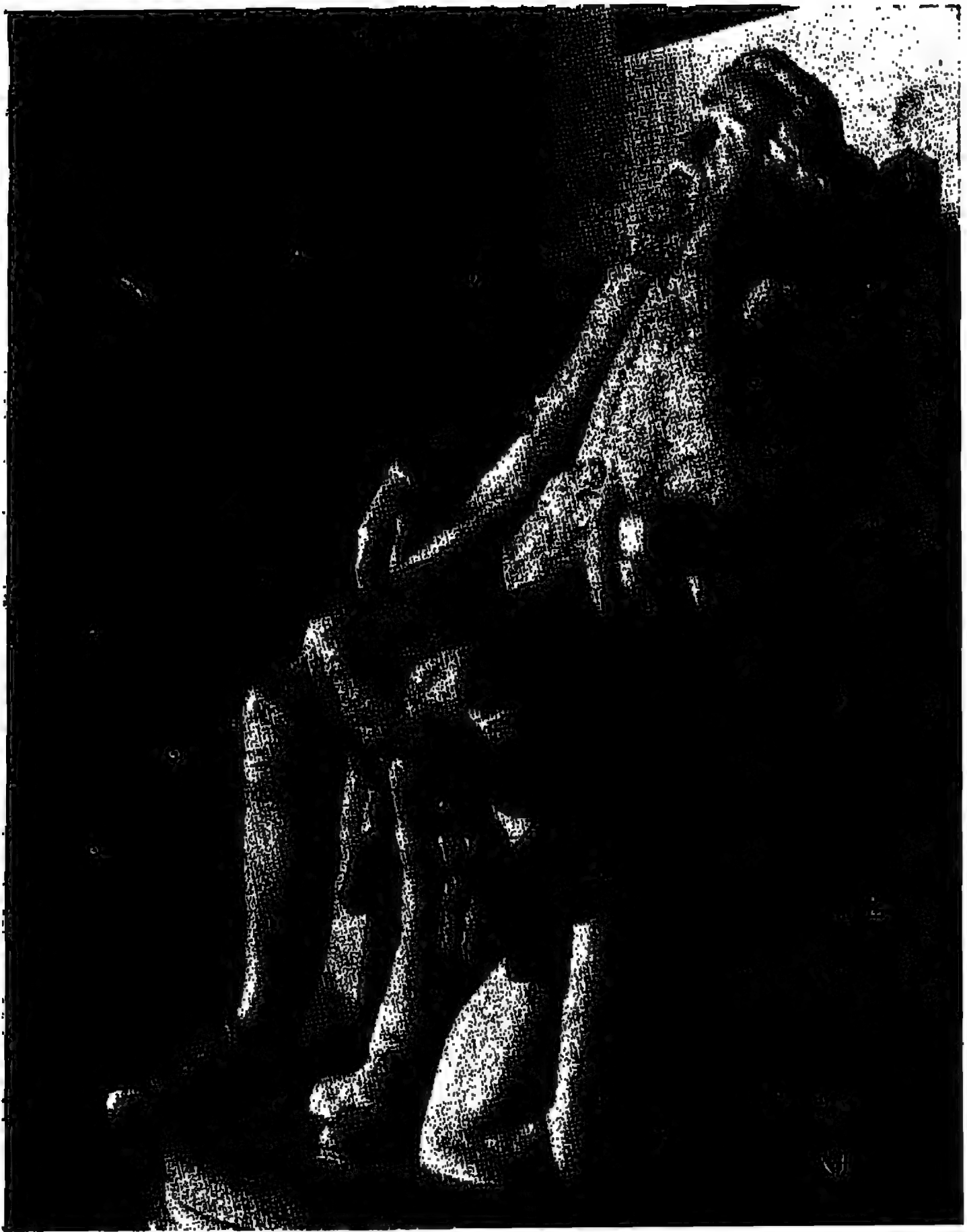


المؤسسة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٨

الفلاف : محمد قطب

الاخراج الفنى : مراد نسيم



الجزء الثاني

القرن الثامن عشر

- الكينونة والصيرورة
- الدراسة الصحيحة للبشرية
- انساق الطبيعة
- التاليف والالحاد ..
- الحرية والتساواة
- فلسفة التاريخ

الكنيونة والصيرورة

خلال القرن الثامن عشر ازدادت صخباً « نغمة الصيرورة » ، التي سبق أن سمعت أبان القرن السابع عشر ، ولكن ربما حدثت مغالاة في تقدير دورها أكثر من المعقول ، وحدث الشيء نفسه كذلك في الكتابة التاريخية للعصر . وتجيء هذه المبالغة من أثر التركيز الضيق للغاية على « التنوير » ، وكأنه القسم الأوحده الذي يستحق الإشادة من فكر القرن الثامن عشر ؛ أو كذلك نتيجة للأسراف في بيان بعض سمات من فكر التنوير ذاته ، كالهجوم على الانساق الفلسفية مثلاً ، والاصرار على الإصلاح — على حساب الآخرين . وقبل ان نحاول تقدير ما حدث من نمو لفكرة الصيرورة ، من المفيد ان نفحص في ايجاز منظور التنوير ، وطبيعته (١) ، وكذلك بعض خصائص رحيبة من فكر القرن الثامن عشر .

هل كان القرن الثامن عشر « عصر تنوير » ؟ لقد قال كانط انه كذلك ، كما هو معروف . وهذا ما فعله ، ايضاً فلاسفة الموسوعة Les philosophes وسماه كانط أيضاً « بعصر النقد » ، وبذلك ربط بينه ، كما فعل كثيرون فيما بعد — وبخاصة بعد الثورة الفرنسية — وبين المبادئ التي لها قداسة القدامى . ولكن الجانب البناء كان له دائماً القدر المعلى في نظر كانط . اذ فسر النقد على أنه الخطوة الضرورية الاولى تجاه التنوير . وعنى كانط بالتنوير الاستخدام الحر العام وكذلك الخاص

(١) لم نقم بأى محاولة هنا لوصف عصر التنوير . وما كتب عنه كثير للغاية ، وملاحظه الأساسية معروفة تماماً ، ولا داعى لتكرارها .

للعقل ، الذى تعرض للتقييد الصارم حتى ذلك الحين من الثقافات ومن العقائد المتزمتة ، ولم يك كائط خاضعا لوهم ما يدفعه الى تصور أنه يحيا فى « عصر تنور » ، أى فى عصر يسمح فيه للمتنورين فى شتى الانحاء بفعل ما يفكرون فيه . ومع هذا فقد اعتقد ان خطوات كبيرة قد قطعت فى « قرن فردريك » (اى فردريك الاكبر ملك بروسيا ، الذى لم يقدم على اخضاع افكار الناس للرقابة ، فى مسائل الدين على أقل تقدير) (٢) . وقال الشئ نفسه دنييس ديدرو صاحب الفضل فى اعداد أعظم مغامرة طموحة فى النشر فى هذا العصر أى موسوعة عقلانية مدروسة للعلم والفنون والحرف

Encyclopédie raisonnée des sciences, des arts, et des metiers.

(١٧٥١ - ١٧٧٢) وان كان قد اشار اشارة اكثر صراحة الى التغير . اذ بدا القرن الثامن عشر فى نظر ديدرو « عصرا فلسفيا » ، فيه اكتشف اهل الفكر بعد استعمال العقل قواعدهم حتى فى الاستطيقا . ولم يتحقق ذلك بالرجوع الى كتب الثقافات فى الماضى ، وانما بالرجوع الى « الطبيعة » . واسكرت الثورة التى جرت فى عقول الناس ديدرو مثل كثيرين من « فلاسفة الموسوعة » . فقد أدرك أنها قد اكتسحت كل ما قبلها ، وجعلت كل شئ فى نهاية المطاف ، بما فى ذلك الانسكلوميديا ذاتها غير مسايمة للعصر (٣) . فالتنوير اذن - وكما قال ارنست تروليتش وآخرون فيما بعد - هو المحور الذى التفت حوله الأمم الأوروبية عند نقلتها من العصور الوسطى الى « الازمنة الحديثة » . وبذلك تمت النقلة من نوع من التفكير خاضع للخوارق والغيبيات والثقافات الى تفكير طبيعاني علمى فردى . وتبعاً لهذا التفسير ، يكون التنوير قد مثل الدفعة الرئيسية فى فكر القرن الثامن عشر . وبالمناسبة ، نستطيع القول مثلما حاول الباحثون المحدثون كثيرا ان يوضحوا بأن التنوير ذاته هو شئ اشبه بالهدف المتحرك ، واختلف اختلافا بينا من بلد لآخر ، كما اختلف فى المراحل الباكرة عنه فى المراحل المتأخرة ، وأنه كان فى كل الاوقات حركة مركبة ، معرضا لتمزق من الشكوك الغالبة ، وتقلبات العقل ، والانقسامات الداخلية ،

(٢) Immanuel Kant فى مقال شهير بعنوان ما هو التنوير ؟ نشر فى المجلة الشهرية Berliner Monatschrift ١٧٨٤ . وترجم جملة مرات . يردد الكاتب دائما مصطلح les philosophes أحيانا من قبيل السخرية وقد أثرت ترجمته بفلاسفة الموسوعة ، على أن تفهم السخرية من السياق .

(٣) Denis Diderot - مادة Encyclopédie ضمن
Encyclopédie ou Dictionnaire raisonne des sciences, des et des métiers.
ويشار اليها دائما فى الكتاب باسم الانسكلوميديا فقط .

وأنه لم يستنفد بأى حال رصيده أو بذور فكره فى القرن الثامن عشر .
فمثلا الكلاسيكية الجديدة ، رغم أنها قد ارتبطت أحيانا ارتباطا وثيقا
بالتنوير . الا أنها لا يمكن أن توصف بأنها مجرد وجه من وجوه فكر
التنوير . والأمر بالمثل فيما يتعلق بالحركة الألمانية ، أو الفرنسية
Sturm und Drang (الانتفاضة العاصفة) ، أو الرومانتكية ، أو بطبيعة
الحال الحركة المعادية لفلاسفة الموسوعة Antiphilosophes الذين كانوا
رغم تقاعدهم يتمتعون بقوة كافية تساعد على الهجوم المضاد ، والاقناع ،
كما أثبتت الثورة الفرنسية ، وما تلاها .

وتتعرض لنفس الاعتراض الاسماء الأخرى التى اطلقت على العصر
مثل « عصر العقل » و « عصر السعادة » ، أو « الجرى وراء السعادة » .
وكثيرا ما استعملت هذه الأسماء كمانشيتات ، وبخاصة « عصر العقل » .
فعلينا أن نذكر ما قاله الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم ، الذى كان
صديقا ثم عدوا للتنوير بالتناوب عن العقل والاهواء فى تكوين الانسان ،
وسنعود لهذا الموضوع فى الفصل المخصص للكلام عن انثروبولوجيات
القرن الثامن عشر . قال هيوم : « العقل عبد الاهواء ، وينبغى أن يكون
كذلك ، ولا يستطيع الادعاء بقيامه بأى وظيفة غير خدمتها وطاعتها » (٤) .
ووضع الفلاسفة الفرنسيون ايضا حدودا لقدرات العقل المعرفية . مختلفة
الى حد بعيد فى هذه الناحية عما قاله كبار العقلانيين فى كل من العصور
الوسطى والقرن السابع عشر . وفى رأيهم أن العقل مقيّد بالتجربة
الحسية ، ومن ثم فانه لا يستطيع النفاذ الى ما وراء عالم المظاهر . ومن
ناحية أخرى ، فإن العقل قادر على قراءة هذا العالم : عالم الطبيعة التجريبية
قراءة حسنة ، وعلى استنباط القوانين العامة منها . وهذا ما يدفعه على
الأقل الى النهوض بطرائق توجيه الفعل الانسانى . وفى القرن الثامن
عشر ، ازدادت العقلانية تقيدا بالتجريبية ، مثلما يتضح من التلخيص
التجديدى الذى وضعه كانط لكتاب نقد العقل الخالص (١٧٨١) .

ونتحدث بعد ذلك عن ما هو « عصر السعادة » ؟ يقول مؤرخ محدث
ان السعادة « كانت من المتسلطات الكلية على العصر (٥) » . والحق أن

(٤) A Treatise on Human Nature — David Hume الكتاب الثانى
of Passions الجزء الثالث — القسم الثالث .

(٥) La pensée européenne aux xviii siècle, - Paul Hazard
باريس ١٩٤٦ الجزء الأول - الفصل الثانى . الف الكتاب الأساسى فى هذا الموضوع روبرت
موزى Robert Mauzi بعنوان L'idée du bonheur dans la littérature et
la pensée française au xviii siècle. باريس ١٩٦٠ .

المؤلفات التي تحدثت عن السعادة كانت وفيرة ، وتمثل شيئا جديدا في النظرة الاخلاقية لما لا حصر له من الناس . فلقد أكدت الجسري « وراء السعادة الدنيوية » كهدف واع ، بل « كحق يحل محل فكرة الواجب » ، وتغنت التمرد على الزهد المسيحي والاخويات . ولكن في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، ظهر تمرد على السعادة ، أو على أقل تقدير ظهر اتجاه الى زيادة صلاحية التصميم الاخلاقي ، ورفض ترف الروكوكو ، والنفور من متعة التفلسف ، ودعوة الى العودة الى البساطة وفضائل حياة البيت والأسرة والواجب الوطني . وليس من شك أن هذه الاخلاقيات الجديدة التي حجبت الاخلاق القديمة قد انعكست في الثورة الكانطية في الاخلاق ، وما فيها من أوامر قاطعة للالتزام الواجب الصارم ، وعند كل من روسو وديدرو ، وفي الفن عند رسامين مثل جاك لويس دافيد ، وجان باتيست جريز . وظهرت محاولة لتجسيم هذه الاخلاقيات في كيان عضوي في « جمهورية الفضيلة » اثناء الثورة الفرنسية .

وفي كتاب حديث العهد ، كتب مؤرخ الفن كنيث كلارك أن جيا باتيستا بيراني « لديه مبرر حسن لكي يعد أول فنان رومانتيكي عظيم (٦) » . وبني كلارك مزاعمه على أول مجموعة من اعمال الحفر الفنية أبدعها بيراني عن السجون المتخيلة أو الـ Carceri في أربعينات القرن الثامن عشر . وفيها ظهر فن عمارة قفلوفى Cyclopean وسلاسل فانتازتيك ومعدات تعذيب . وكثيرا ما كان بيراني يستقطر من آثار القدم الكلاسيكية ذاتها معاني الرعب السوداوية . ولقد بحث مؤرخون آخرون - كما أشار كلارك - عن أصول الرومانتيكية ، وأرجعوها على أقل تقدير الى خمسينات او ستينيات القرن الثامن عشر . والهدف الذي بحث هنا ليس تحديد تاريخ دقيق ، لأن هذه المحاولة لن تجدى ، ولكنها بكل بساطة لتذكرتنا ان القرن الثامن عشر ، كان أيضا « عصر رومانتيكيا » وسنرجيء الكلام عن هذه الحركة حتى نصل الى القرن التاسع عشر لأنها لم تبلغ ذروتها الا آنثذ ، غير أنه من الخير ان نذكر الآن ان الرومانتيكية قد أحدثت أيضا ثورة في الفكر ، اتسمت بقوتها تبعا لنظرتها ، مثلما فعلت حركة التنوير والثورة العلمية ، وأنها لونت بعمق فكر أوربا الحديث وأمريكا .

ورغم الاختلاف الكبير الذي اتسم به « القرن الثامن عشر بحيث بدا كأنه جملة قرون » ، الا أن هذه الكثرة من القرون قد كشفت عن شيء واحد مشترك . فكل هذه النظرات قد عنت - على نحو أو آخر - حدوث

The Romantic Rebellion — Kenneth Clark.

(٦)

نشر هاربر اندراو - نيويورك ١٩٧٣ ص ٤٦ .

تغير عن معايير الماضي ، وفي بعض أمثلة ، الدراية بالتغير كشيء أكثر من ظاهرة عابرة للحياة البشرية والتاريخ . ولكن كانت هناك بطبيعة الحال أيضا استمرارية بالاضافة الى التغير في تفكير القرن الثامن عشر . وهذا ما حاول كارل بيكر قوله في كتابه الذي اثار الجدل بعنصوان Heavenly City of the 18th Century Philosophy . ولسنا ملزمين باقرار كل شيء . قاله بيكر لعرض نقطته الرئيسية كقوله ان القرن الثامن عشر كان « عصر ايمان وعصر عقل أيضا » . ولقد اهتم بيكر نفسه ببيان أن فكر فلاسفة الموسوعة كان من حيث اسلوبه ومضمونه اقرب في جوانب معينة من العصور الوسطى منه الى القرن العشرين . ومع هذا فلقد ذكرنا بيكر هنا لا لاثبات هذه الملحوظة الخاصة ، التي تعد موضع شك الى حد ما ، ولكن لنؤكد (كما فعل هو بطريقته الخاصة دون ان يستعمل المصطلحات الفعلية) أنه قد استمر وجود الكثير من « الكينونة » في صميم فكر القرن الثامن عشر ، حتى في فكر أعظم الفلاسفة تقدما ، وفلاسفة الموسوعة ، وان كلمة « صيرورة » التي تبدو واضحة على الفور كانت مازالت تشير الى معايير لا زمنية ، أى الى قطوف عاجزة . والادلة المؤيدة لهذه الدعوى عن الصيرورة التي مازالت مختلطة بالكينونة ستذكر في سياق هذا الفصل والفصول التالية . ولكن وحتى لا تقدر بأكثر من حقيقتها فيلزم أن تدرك قبالة القطرات الخلفية للتطورات الجديدة الهامة في تصنيف الفنون والعلوم ، وما عقد من مقارنة بينهما ، ومع ما يصح وصفه بإعادة التفتيط العميقة للأسئلة الدائمة . وتبعا لذلك فائنا سنتجه بعد ذلك الى هذين الموضوعين المترابطين ويتضمن كل منهما التغير والصيرورة :

لقد عقب مؤرخ جاء فيما بعد لتدهور وسقوط الامبراطورية الرومانية في مقال فياض بالحيوية والتبصر على الأدب كما يبدو من مظهر الكتاب ، ولكنه في الحق قد تحدث عن المعرفة والتعلم بوجه عام عند كلامه عن تذبذب الذوق الانساني في « الدراسات » . اذ لاحظ ادوارد جيبون « ان كل البلدان وكل القرون قد عرفت ان بعض العلوم تحظى بالترفضيل - الذي غالبا ما يكون بغير حق - ، بينما تذبل دراسات أخرى لتعرضها لآزدرء لا يستند على أكثر من قليل من المعقولية . وهكذا هيمنت الميتافيزيقا والديالكتيك (الجدل) المنطقي على فكر ما بعد موت الاسكندر الأكبر ، وعلى السياسة والبلاغة في ظل جمهورية روما ، وعلى التعاقب ، على الشعر والنحو والتشريع ابان بواكير الامبراطورية التي جاءت فيما بعد ، وعندما رجع جيبون الى أيامه (في القرن الثامن عشر) أسف لتدهور الكتابة Belle lettre والتي كانت تتضمن الكتابة التاريخية العلمية ، والتي بدأت بالمشاحنة الشهيرة بين القدماء والمحدثين ، ثم جلست كل من

انفزياء والرياضة على العرش . وادف جيبون قائلا : « ولعل سقطتهما لن تكون بعيدة (٧) » . وبوجه عام ، لقد بدأ الموسوعيون الفرنسيون الذين لم يشعر جيبون بأى قرابة تربطه بهم ، محاولتهم الجبارة لتسجيل وتقويم واعادة تنظيم الفنون والعلوم . وقام كانط بشئ مماثل بعد ذلك ببعض الوقت . . اذ عاد كانط الى النظر فى التغيرات التى طرأت حديثا ، ولاحظ - مثل جيبون - انسياب العلوم وانطلاقها فى عصره . وارتفع شأن بعضهما فى نظر العامة ، وسقط البعض الآخر فى نظرهم ، بينما بقيت امثلة قليلة صامدة أو تقاوم الانزلاق . هذه امثلة قليلة للاهتمام الشديد بمقارنة الفنون والعلوم طيلة القرن . ورغم أن الآراء قد اختلفت ، وكثيرا ما تصارعت حتى بين المشتركين ، فى تحرير « الانسكلوبيديا » الا أنها قد اعطتنا مفتاح ما كان يجرى فى صميم فكر القرن الثامن عشر .

هناك اتجاهات معينة وقفت صامدة بلا منازع ، ونبدأ بالقول بأن المصطلحات ذاتها كانت بكل وضوح فى حالة تغير ملحوظ . فلقد اتخذت « الفلسفة » معنى جديدا فى الانسكلوبيديا ، وعرف العلم تعريفا أدق ، وحددت الفروق الدقيقة بين الأنواع المختلفة للفن ، أى « الفن الحر » و « الآلى » و « الجميل » . وتصعدت محاولات توحيد الفنون والعلوم ، والإحتفاظ بها موحدة . وتشهد الانسكلوبيديا أيضا بذلك . فلقد بدأ محرراها : ديدرو وجان ليرون دالمبير جهدهما ولديهما آمال واسعة لتنظيم كل فروع المعرفة البشرية والربط بين هذه الفروع ، وما لبثوا ان توقفوا عن هذه « المهمة الموسوعية » ، أو توقفوا على أقل تقدير عن محاولة وضع نسق على غرار انساق الفلاسفة العقلانيين فى القرن السابع عشر . وعلى الرغم من أنهم استمروا - كما يحتمل - فى افتراض ان هناك نظاما عاما للكون ، ألا أنهم لم يعتقدوا ان العقل البشرى قادر على الاحاطة بهذا النظام فى شئ قريب من شموله . وكرر دالمبير فى المبحث الاسستهلالي للانسكلوبيديا التحدث عن «مناهات» الطبيعة : و « الاسرار التى تستعصى عن النفاذ فيها » . وعلى هذا فان «مقدار المعرفة اليقينية» محدود بالتبعية . وانتهى الأمر بأن نهض « محررا الانسكلوبيديا » بعملهما فى روح منهجية ، ولكن بلا أمل فى الاهتداء الى نسق كامل . ولقد استمدا هذه التفرقة من الفيلسوف كوندياك ، الذى كشط « روح النسق » فى كتابه *Traité des systèmes* (١٧٤٦) بالرغم من عدم انكاره الحصول على مبادئ

Essai sur l'étude de la littérature — Edward Gibbon. (٧)

١٧٦١ - القسم الثانى . ألف جيبون هذا المقال بالفرنسية ، التى كان قد تعلمها من قبل عندما كان فى سويسرا .

مستندة الى ظواهر معروفة ، واعتمادا على هذا يستطاع الاحالة من فكرة لآخرى ، كما يحدث فى القواميس ، والتعميم عندما تسمح الوقائع بذلك . بل وانشاء شجرة للمعرفة لتجميع الفروع « تحت وجهة نظر واحدة » . ولقد حقق الانسكلوبيديون فى الواقع الغاية الأخيرة ، فاتبعوا منهج يكون فى تبويب كل الاشياء تحت عناوين تمثل الملكات النفسية الثلاث : الذاكرة والعقل والخيال ، ولكنهم اعترفوا باخلاص بأن هذه هى مجرد وسيلة ، لأن ما هو معروف أو يراد معرفته يمكن أن ينظر اليه تبعا لتصنيفات مختلفة . وقال ديدرو « أن الكون الحق وعالم الأفكار له عدد لا متناه من الجوانب التى تساعد على فهمه ، وان عدد « الانساق الممكنة للمعرفة الانسانية يتماثل فى ضخامته هو وعدد هذه النظرات » وقال دالمبير بالمثل : « اننا قادرون على خلق العديد من الانساق المختلفة للمعرفة البشرية التى تتساوى فى عددها هى وخرائط العالم التى تمثل مخططات مختلفة (٨) » . وبذلك غدا الفيلسوفان (ديدرو ودالمبير) أقرب الى المتطرفين من اصحاب المنظورات الفلسفية . ويرجع هذا من ناحية الى تجريبيتهما التى اكدت خصوصا فى حالة ديدور الافعال المغايرة كأساس لكل معرفة . وازدادت صعوبة التعميم فى حالة ديدرو نتيجة لمعرفته ان الوقائع ليست كاملة بأى حال ، واعتقاده فى حدوث تغير مستمر فى الطبيعة . ولم يتماثل معه فى هذا التطرف فى المنظورية سوى قلائل من فلاسفة القرن الثامن عشر ، فلم يكن كذلك كوندياك بكل تأكيد ، أو العقلانيون من انصار فولف فى المانيا ، أو الاخلاقيون الانجليز ، أو حتى الماديون الفرنسيون (باستثناء ديدرو) . وانشأ كريستيان فولف الذى ساد الفلسفة الألمانية زهاء نصف قرن نسقا محكما من المعرفة ، ولاحظ الفروق ، كما أنه بين كيف تترابط الأجزاء جميعا فى متتابعة استنباطية محكمة . غير أن نسق فولف قد جاء فى وقت مبكر نسبيا (٩) . -، واعاد الى الأذهان « العلم الكلى » ، الذى حظى بشعبية فى القرن السابق . وكانت العجلة قد دارت فى الاتجاه المنظورى الذى أشارت اليه الانسكلوبديا . ويستطاع تقديره من الفاصل بين فولف وكانط فى هذا المضمار . فعلى الرغم من أن كانط قد تناول المعرفة بأسرها كميدان لبحثه ، إلا أنه قد صادف جهدا كبيرا أكثر من فولف فى ربط الأجزاء سويا . والواقع ان « الفلسفة

(٨) Diderot نفس المرجع (انظر ملحوظة رقم ٣) -
D'Alembert Discour préliminaire - Encyclopedie.
الجزء الاول . لقد اعتمدت على الترجمة الانجليزية فى الأجزاء التى استشهدت بها . وهى مأخوذة عن Preliminary Discourse and Encyclopedia.
(٩) Wolf's Preliminary Discourse on Philosophy in General
وبه بيان لتصنيف العلوم وكتب ١٧٢٨ .

النقدية « كانط قد اجتهدت الى الوحدة في العقل الانساني . فهو رغم ان طبيعته ترمى الى افتراض الوحدة ، والبحث عنها ، الا انه لا يستطيع ان يدركها في الطبيعة . وكانت حياة كانط ، وفكره ، على حافة الذاتية والموضوعية »

وكما لاحظنا من قبل ، لقد صنفت الفنون والعلوم ، ورتبت على انحاء مختلفة في القرن الثامن عشر . فلم تبق الا آثار « من سيطرة اللاهوت » . كما دعاها دالمبير ، وفي شجرة معرفة « الانسكلوبيديا » ظل اللاهوت الطبيعي والمقدس يظهر كعلم ، ولكنه خاضع للتاريخ والفلسفة (اللذين نظر اليهما على التوالي كمناظرين للمكتنى الذاكرة والعقل) . واختلف دالمبير عن بيكون في هذا الشأن ، وفسر موقفه بالآتي : « ان فصل اللاهوت من الفلسفة بمثابة قطع الغصن من الجذع الذي يتحد معه بطبيعته (١٠) » . وعلى أى حال ، لقد حدث انقلاب في كل شئ عند فلاسفة الموسوعة الاكثر تطرفا . فبعد ان كان اللاهوت ملك العلوم ، فانه أصبح الآن مجرد تابع ، أو ربما استبعد باعتباره غير جدير بالانتباه . واذا تحدثنا بوجه عام قلنا ان المقدمات اللاهوتية استمرت تحدث اثرها في بعض عوالم الفكر ، كما هو الحال في الفلسفة الطبيعية والاخلاق . ورغم كل هذ فيبدو واضحا ان عملية الاتجاه الى العلمانية ، التي بدأت فاعليتها في القرن السابع عشر ، قد أسرع في خطاها ، وازدادت العلوم اتصافا باستقلالها ، أو اقتربت من ذلك .

وتحولت الفلسفة مرة أخرى ، الى شئ آخر . فلقد ارتقت مكانتها ، وتدهورت معا . ويتوقف ذلك على نوع الفلسفة التي نتحدث عنها . ولاحظ كانط ظهور لاكثرات متزايدة بالميتافزيقا . ومن جهة أخرى ، فلقد هلك الانسكلوبيديون . كما رأينا - للقرن كعصر ذهبي للفلسفة فقال دالمبير : « الفلسفة تمثل الذوق السائد في قرننا (١١) » . ولم تك هذه النظرات متناقضة : فلقد غابت الميتافزيقا من نكسة ، وبخاصة عند القائلين بوجود المعاني الفطرية « الفطريانية » innatism التي اعترض عليها كل من كانط والتجريبيين الفرنسيين باعتبارها بعيدة عن التجربة الحسية ، ومن ثم تعد « وهما » . وعلى الرغم من ان كانط كان معارضا

(١٠) Discours préliminaire — D'Alembert. الجزء الاول - انظر

ملحوظة نمرة ٨

(١١) D'Alembert - نفس المرجع

للدوجمائيين ، الا أنه اسف للاتجاه المعادى للميتافزيقا ، وحاول ان يرد على أعقابه بأن يعيد تأسيس الميتافزيقا على قاعدة نقدية جديدة . وان هذا هو جوهر الثورة الكوبرنيقية فى الفلسفة . ولكن الفلسفة كما فهمها ومارسها الانسكلوبيديون كانت تدل عادة على شىء بعيد الاختلاف . ففى معناها العام ، كما ظهر مثلا فى الشجرة الانسكلوبيدية ، كانت تعنى ببساطة خلاصة المعرفة التى تجىء من العقل الانسانى ، وتتضمن الميتافزيقا واللاهوت . وتتضمن أيضا « علم الانسان » ، وعلم الطبيعة برمتيهما . وعندما كانت تعبر عن مفضلاتهم الشخصية فانها كانت تناصر التجريبية ، باعتبارها متعارضة مع الفطريانية innatism ولكن كان لها أيضا روافد نفعية وعملية ، تبعا لتصور سيكون للمعرفة (١٢) ، الذى لاقى اعجابا عظيما . واذا استعملت بهذا المعنى ، فانها تعكس الدعوة الى الرجوع الى الأرض والاهتمامات الاصلاحية عند الكثير من مفكرى القرن الثامن عشر ، وبخاصة الفرنسيين . وامتدح دالمبير تصور سيكون للفلسفة « كعلم للاشياء النافعة » ، والتى تساهم فى سعادة الانسان ، وقال احد المشاركين الاخرين فى الانسكلوبيديا : « ان الفلسفة الحققة تصقل العقل اى انتباهه ، وتساعد على امتداد مشغوليته الى ما هو ابعد ، اى الى الارتباطات الاجتماعية ، والارتقاء بالمجتمع المدنى الذى رآه كملكة الله على الأرض (١٣) » . والفلسفة بهذا المعنى الشعبى الجديد تضم الحياة العملية والنظرية .

بطبيعة الحال، فان الفلسفة قد ضمت فى الاغلب الفلسفة الطبيعية، وظلت الفلسفة الطبيعية ، كما لاحظ كانط ، فى اعظم حالاتها ازدهارا . فالاساس الذى ارتكنت اليه الاكاديميات العلمية الجديدة فى اجزاء أخرى من أوروبا ، والتمجيد غير العادى أولا لنيوتن ، وللكونت بوفون فيما بعد، والاثارة التى أحدثتها الفروض الجديدة فى « التاريخ الطبيعى » ، وثورة الكيمياء ، واشتغال الهواة بأبحاث علم النبات وعلم الاحياء . كل هذه المظاهر تشهد بفسوخ مكانة الفلسفة الطبيعية ، وبأنها اصبحت « شيئا عاما » على حد قول كوندياك ، اى ليست مقصورة على القلة ، بل اصبحت « موضوعة » الى درجة لم تتخيل حتى فى أواخر القرن السابع عشر . ومع

(١٢) انظر ص ٤٦ - ٤٧ و ٥٨ - ٥٩ لمعرفة تصور سيكون للمعرفة (الجزء الاول للكتاب وقد أصدرته الهيئة) .

(١٣) Encyclopédie انظر مادة Philosophie - لعل من كتبها هو النجوى Dumarcais (دومارسيه) .

هذا فهناك عدة تحفظات يجب ان تراعى . أولا - فقدان الرياضة كأشد العلوم تجريدا بعضا من يريقها - كما تنبأ جيبون . ولربما حدثت مبالغة في تقدير « ثورة العلم » كما دعاها ديدرو، وكذلك في تدهور الرياضات . فلقد هاجم كل من ديدرو وبوفون الرياضة لأنها تقيم استدلالها دون اشارة الى وقائع الطبيعة . وحقا وكما سنرى فقد بدأ الاثنان (ديدرو وبوفون) الى جانب آخرين في عدم الاعتقاد في الطبيعة على أنها بصفة أولية اداة للرياضة . واتجه كانط ضد التقليد السائد في الفلسفة الألمانية منذ لايبنتز وفولف ، فلم يؤمن بالمثل الأعلى الرياضى في اليقين ، وحاول تحرير الميتافيزيقا من الرياضة . ومن جهة اخرى ، اثنى دالمبير - وكان رياضيا - على الهندسة كوسيلة خلاقه وخيالية للفكر . واهم من ذلك ان الروح الهندسية *esprit géométrique* قد استمرت الى حد ما تعمل كنموذج للعلوم الاجتماعية ، وحاول المركيزدى كوندورسيه - وكان أيضا من علماء الرياضة - وسكرتيرا دائما لأكاديمية العلوم عندما وضع المصطلح الجديد *mathématique sociale* ان يخلق توازنا بين الرياضة ومشاهدات الوقائع الاجتماعية ، وحتى مثل هذه المشروعات ، التى ماثلت مشروعه ، فانها لم تك ترمى الى اخضاع السياسة والاقتصاد والقانون للفلسفة الطبيعية . وهذه ميزة ثانية يتعين ملاحظتها . وفي الانسكلوبيديا ، ظهرت العلوم الاجتماعية تحت عنوان الفلسفة والاخلاق، وليس عنوان علم الطبيعة : هنا ابتعد محررا الانسكلوبيديا أيضا عن بيكون : « اننا لا ندرى لماذا عمد المؤلف الشهير الذى عمل كمرشد لنا . . الى وضع الطبيعة قبل الانسان في نسقه » (١٤) . وهكذا يتبين مدى اتساع امبراطورية العلم في القرن الثامن عشر ، أو بمعنى أصح العلم الطبيعى ، الذى كان يتعامل - كما قد يقول بيكون - مع عالم الاجسام . غير ان هذا الاتساع لم يعن ابتلاع الطبيعة للأخلاق والفلسفة السياسية . فلقد اتجهت نية البعض على أى حال الى ان تظل الفلسفة السياسية متحررة من اللاهوت أولا وكذلك وبقدر أقل من الفلسفة الطبيعية .

ولم يخضع العلم للفن أيضا . فلقد فرقت الانسكلوبيديا بين الفن والعلم ، ولكن دون ان يؤدي ذلك الى أى إساءة للعلم ، فحديثا اكتسبت الفنون الميكانيكية والرفيعة مكانة سامية ، رغم وصفها بأن هدفها الناحية العملية والممارسة العملية ، وليس الدراسة النظرية . وبعد ان استعرض محررا الانسكلوبيديا التقسيم التاريخي للفنون الحرة والآلية خلصوا الى

القول بأن الفنون الآلية قد تعرضت للمحنة بغير حق ، هنا أيضا ، كما هو الحال في التعريف السائد للفلسفة ، كان المعيار هو مدى النفع للمجتمع . ولقد ضمت الانسكلوبيديا ١١ جزءا من اللوحات التي تصور تقنيات الحرف والمهن في أوروبا المعاصرة ، وكأنها نوع من الاستعراض التكنولوجي عندما كانت أوروبا على أبواب الثورة الصناعية (اللوحتان ١ ، ٢) . واتبسع ديدروبيكون في هذا الشأن عندما تخيل مجتمعا تعطي فيه الفنون الآلية بمؤازرة العلوم الانسانية فتتحقق بذلك السيطرة على الطبيعة لصالح الانسان . اذ كان مجتمعه (يقصد ديدرو) أيضا مجتمعا يعطي الاولوية للعمل باليدين وكذلك بالعقل : « دعونا نعلمهم (الحرفيين) فقد كان ديدرو ابن احد الحرفيين) كيف يفكرون تفكيرا افضل في انفسهم » . ويتضمن هذا القول في ثناياه مبدأ التسوية levelling واصر دالمبير بالمثل على زيادة المساواة في المكانة بين العمال اليدويين والعمال الذهنيين : « على المجتمع أن لا يحقر الأيدي التي تخدمه (١٥) » . ومن ناحية أخرى ، فإن الفنون الرفيعة (الجميلة) قد اتخذت المتعة كغاية أساسية . وقيل أنها تحاكي الطبيعة الجميلة La belle Nature ، وأنها هيئت كي تعتمد على الخيال وليس على العقل ، ولم يقصد بذلك أي استخفاف ، بعد أن احرزت الفنون الرفيعة مكانة مستقلة في القرن الثامن عشر ، ولم تعد مقيدة . كما كان الحال قبل ذلك - بالفنون الأخرى (١٦) . وظهرت نزعة أخرى لفصل الاستطيقا من الاخلاق مثلما فعل كانط عندما تعرف على ملكة ثلاثة في العقل الانساني سماها ملكة الحكم ، وجعلها متباينة مع كل من المعرفة والارادة (١٧) .

وعلى المستوى الموسوعي ، خصص للتاريخ أيضا موضع خاص . فهو نابع من الذاكرة مثلما تنبع من «الخيال» الفنون الرفيعة والشعر والدراما أيضا . وكان هناك خلاف ملحوظ في الرأي على مدى الاعتماد على التاريخ كمعرفة . ففي بواكير القرن ، وبعد ان تحرر الأمر جيامباتيستا فيكو من التأثير الديكارتي زعم أن « علمه الجديد » للتاريخ يتمتع بيقين أكبر من

(١٥) نفس المصدر - انظر أيضا مقال ديدرو الشهير الذي نشر منفصلا عن الفن في الانسكلوبيديا .

(١٦) أشار كريستلر الى بدء ظهور مقالات منفصلة عن الفنون الجميلة والاستطيقا ببعض الكثرة في القواميس والموسوعات . انظر الى كتاب The Modern System of the Arts - مجلة Journal of the History of Ideas الجزء الثاني عشر لمرّة ٤ والجزء الثالث عشر لمرّة ١ القسم السابع .

(١٧) وهكذا يكون كانط قد اتبع تقليدا متعارضا هو وتقليد لورد شالتسبري الذي ربط بين الاحساس بالجمال والحس الاخلاقي . واستجبر آخرون مثل هيوم وديدرو أيضا في الربط بين الاستطيقا والاخلاق ، والبا طبقا لنهج آخر غير نهج شالتسبري .

علوم الطبيعة . فإله وحده قادر على معرفة عالم الطبيعة لأنه خالقه .
وطبقا لبرهان مماثل ، فإن الانسان قد صنع التاريخ . ومن ثم فبوسعه
ان يعرفه :

• ان كل من يتأمل هذه الناحية ليس بمقدوره غير الدهشة ، لأن
الفلاسفة قد وجهوا كل جهدهم لدراسة عالم الطبيعة . . . ولأنهم قد أغفلوا
دراسة عالم الأمم ، أو العالم الحضارى ، الذى قد يأمل البشر فى معرفته
ماداموا قد صنعوه . (١٨) .

غير ان فيكو لم يك مقروءا كثيرا فى القرن الثامن عشر . وعلى أى
حال ، فان قلائل بين المؤرخين يشاركونه فى اعتقاده ، فلم يعتقد فولتير
أو دالمبير على سبيل المثال ان التاريخ قادر على بلوغ اليقين مثل الرياضة
أو موضوعات الفزياء ، كما تتكشف للحس . ورغم كل هذا ، فقد أصبح
التاريخ موضوعا يتحدث عنه الناس كثيرا . وولد مصطلح فلسفة
التاريخ - وهو مصطلح جديد - بفضل فولتير ، وبدأ الناس يفكرون فى
التاريخ ويكتبونه بأساليب مستحدثة . فمن بين نتائج أخرى ، لقد تم
صبغه تماما بالطابع العلمانى أو الدنيوى ، ولم يك فيكو هو الذى فعل
ذلك الى حد كبير وانما آخرون .

لم يكن من المستطاع ان تظل الأسئلة الدائمة ، أو بالأحرى الأهمية
النسبية التى تنسب لكل منها بلا تأثير بهذه الذبذبات والمقارنات بين
الفنون والعلوم . ولم يعد سؤال الطبيعة يستفز الفكر أو يقلقه كما حدث
فى الثورتين الكوبرنيقية والنيوتينية ، وان كان من الصعب القول بأنه
تراجع الى الوراء من ناحية الأهمية . وضعفت مكانة اللاهوت ، كما
رأينا . على انه من الخطأ القول بأن الأسئلة الدينية - بما فى ذلك الأسئلة
اللاهوتية - قد أصبحت على الهامش من حيث الأهمية . وليس عدم
الاكتراث الدينى من علامات فكر القرن الثامن عشر ، بيد ان معاداة الدين
كانت من صفاته المتميزة . فقد عكف الناس على الانشغال فى مجالات
بلا نهاية ، أما لتفسير أو لاثبات عدم جدواه . ولكن لما كانت الحوارق
قد بدت الآن مثيرة للشك ، أو بعيدة المنال ، كما بدا ما هو طبيعى أكثر
ألقة ، وقابلية للتنبؤ لذا ازدادت أهمية الأسئلة الخاصة بالانسان ،
والأسئلة المرتبطة بها عن المجتمع الانسانى والتاريخ الانسانى . ولم
يحدث مثل ذلك فى أى قرن فيما سلف منذ القرن الخامس عشر فى

إيطاليا ، ومن الأمثلة ذات الدلالة ، ان أصحاب الانسكلوبيديا قد وضعوا الانسان محورا لمشروعهم ، فلقد بدأوا بأن سألوا أنفسهم هل من المستطاع تجميع الفروع المختلفة للمعرفة « تحت نقطة واحدة » ولم يدركوا كيف يتحقق ذلك ، ثم فكروا أكثر فأكثر ، وانتهوا الى الاعتقاد - مثلما اعتقد فيكو - انه بينما يظل مخطط الكون حافلا بالأسرار الى الأبد ، فان الانسان وأفعاله تقبل المعرفة . وكان لديهم فكرة أخرى . اذ افترض أن الانسان اذا أقصى من سطح الأرض فلن يبقى أحد لتأمل الطبيعة . وتعود الظلمة والصمت الى سيطرتهما :

« ان وجود البشر وحده هو الذى يضيف الأهمية على وجود باقى الأشياء » وهذا يفسر كيف خطرت فكرة تنظيم الانسكلوبيديا تبعا للمكان الانسان الرئيسية . وهذا هو تفسير ديديرو على أى حال : « لان الانسان هو نقطة البدء الفذة ، والغاية التى يتعين ان يرتبط بها كل شئ » (١٩) . وينبىء الكاتب الى ان هذا التمرکز الجديد حول الانسان - وهو مختلف فى نواحي معينة عن التمرکز حول الانسان فى العصر الوسيط وعصر النهضة (٢٠) - لا يعنى ان فلاسفة الموسوعة وفلاسفة القرن الثامن عشر قد اعتقدوا بالضرورة ان الانسان قدوة وأسوة ، او قادر على بلوغ الكمال . اذ كان ديديرو ذاته شديد الدراية بقصور قدرات المعرفة عند الانسان . وكثيرا ما اعتبروا هذا الانسان لا يستحق ان يوصف بالعقلانية او بالأخلاقية . وسيان اذا كان الانسان أخرق أم لا ، لأن هذا لن يحول دون ان تصبح طبيعة الانسان والسياسة والمصير التاريخي محورا للبحث الفكرى .

تحدثنا حتى الآن بوجه خاص عن التغير . ولكن وسط كل هذا التغير ، ألم يك هناك ثوابت كمعايير أو قيم أو مبادئ صحيحة عالميا أو كليا ، يستطيع الارتكان اليها فى توجيه هذا التغير . والحكم عليه ؟ والحق انها موجودة ، وان كان أحد لم يلتفت الى وجودها ، أو يبغض قدرها . ويرجع بعضها الى القرن السابع عشر وما قبل ذلك . ولقد تحدث فولتير فى مقال عن العادات (الطبعة الـ definitive ١٧٨١) عن وجود عدد قليل من المبادئ الثابتة التى تعطى للتاريخ وحدة معينة . ونصادف فى نفس الكتاب عبارات متناثرة كهذه العبارات : « ان الطبيعة فى كل موضع هى هى » - « الانسان بوجه خاص - كان دائما كما هو » -

(١٩) Diderot مادة Encyclopédie ضمن الـ Encyclopédie

(٢٠) انها مختلفة لأنه فى أعقاب الثورة الكوبرنيقية ، لم ينظر الى الانسان على أنه المركز الفزيائى للكون ، والى كل شئ على أنه قد خلق لنفع الانسان بالضرورة .

« لقد منحنا الله مبدأ العقل الكلى » ، كان فولتير يعتقد هنا أوليا ان الطبيعة البشرية متماثلة في كل العصور ، وكان هذا الاعتقاد هو الافتراض العام في القرن الثامن عشر . غير انه قد اعتقد نفس الشيء في مسائل الأخلاق والاستطيقا والطبيعة الفزيائية ، لأنه كان من أنصار نيوتن . ويتحتم فهم كل هذه المعاني في سياق ما دعاه فولتير « بامبراطورية العادات » ، التى مثلها كعالم أرحب من عالم الطبيعة ، لأنها تضيف على منظر الكون قدرا عظيما من التنوع ، مثلما تمنحه الطبيعة الوحدة (٢١) . وهكذا كان هناك يقينا توتر فى فكر فولتير بين المبادئ الثابتة — من ناحية — التى اهتدى اليها فى الطبيعة ، وبين النسبية التى انطبعت فى ذهنه من ملاحظة المشهد الانسانى المتغير . والحالة الأولى هى التى أرغب بصفة خاصة أن أتناولها فى هذا المقام . اذ كان فولتير رغم وفرة التغيرات التى حدثت لمعتقداته فى حياته الطويلة ما زال يحيا — من جانب — فى عالم ساكن يتبع قوانين أبدية ، ويتطلع بعقله الى نماذج تمثل الكمال ، ولا يقدر على تجاوزها ، بالاضافة الى العقل الكلى غير الخاضع للزمان . وفعل نفس الشيء أغلب معاصرى فولتير كالمؤلفين الانجليز والفزيوقراط ، وحتى رجل مثل مونتسكيو ، الذى ربما كان على دراية اكبر من فولتير بنسبية عادات الانسان . ان هذه الدراية بوجود « امبراطورية للطبيعة » لا تعنى ان هؤلاء الناس كانوا من المحافظين الذين يريدون ابقاء الأوضاع كما هى ، أو إعادة عقارب الساعة للوراء . انها تعنى بكل بساطة انه أيا كانت معتقداتهم الاجتماعية والسياسية ، فانهم فكروا فى الأشياء فى معظم الأحيان ، بالاسترشاد بما تصوره كحقائق لا تتغير . وربما وصفنا هذا الاتجاه بالاتجاه العقلانى باعتباره متعارضا هو والاتجاه التجريبى فى فكر القرن الثامن عشر . ولكن اذا وصفناه على هذا الوجه ، سيكون كلامنا مضللا نوعا ، لأن فولتير بالذات قد فضل لوك على ديكارت بينما اتجه آخرون كانوا أكثر راديكالية من الناحية الفلسفية كدافيد هيوم مثلا ، الى اكتشاف مبادئ لظاهرة الانتظام فى الظواهر التى شاهدها ، واتضح ان هذه المبادئ مماثلة لتلك التى دعاها الآخرون بالثوابت . فمثلا فى حالة هيوم كانت هناك ثوابت فى الطبيعة البشرية فى شتى أنحاء العالم . والحق انهم جميعا — بغض النظر عن معتقداتهم الفلسفية — قد تذبذبوا بين قطبين هما الطبيعة والعادة . وهذا ما يدفعنا الى القول بوجود مزيج من الكينونة والصيرورة فى فكرهم .

ويصوب تاريخ الاستطيقا هذا الخليط على نحو رائع . ولقد قيل

« ان تصور الجمال العام قد طرح جانبا في القرن الثامن عشر لصالح المعيار الفردي » . وتعكس كلمة « ذوق » التي شاع استعمالها في هذه الأثناء هذا التحول الأساسي (٢٢) غير انه في الفنون الرفيعة على أقل تقدير ، ظهرت النظرية الكلاسيكية والأسلوب الكلاسيكي الجديد اللذان شددوا على الدوام على الثبات والحقائق العامة ولم يكتفيا بالتزام موقف ثابت ولكنهما حققا إعادة كبرى بدأت على وجه التقريب في منتصف القرن ، وامتدت الى حقبة الثورة ، وتأثر بها أشخاص من كل ألوان الرأي السياسي والفلسفي . فلم يكن ازدياد الدراية بتنوع الذوق موضع شك . واستهل هيوم مقاله عن « معايير الذوق » ١٧٥٧ بقوله : « ان التنوع الكبير في الذوق وكذلك في الرأي الذي يسود العالم واضح جلي . ولا مندوحة ان يلحظه الجميع » . وكان من الشائع عند الكلاسيكيين الجدد الراسخين مثل فولتير الإشارة الى كيف يؤدي الاختلاف في أعضاء الحس والثقافة ، أو التجربة القومية ، الى خلق أذواق متنوعة من الناحيتين الفردية والقومية ، وكيف يتأتى ان يجيء الوضع خلاف ذلك وفي قرن الفلسفة التجريبية ، وازدياد الأسفار والكشوف . غير ان الشيء المثير للانتباه لم يك ملاحظة التنوع بقدر ما كان تصميم الكثيرين على التمسك بنوع ما من الجمال ، الذي لا يتأثر بالزمان أو اللزمان ، أو الاجماع فيما يتعلق بالجمال .

وعبرت على أفضل وجه هذه الجماليات الكلاسيكية الجديدة التي لا تعترف بدور الزمان في مباحث Discourses فولتير (١٧٣١ - ١٧٣٣) وباتو (١٧٤٦) وبوفون (١٧٥٣) وفنكلمان (١٧٥٥ - ١٧٦٤) وانطون رافايل منجز Mengs (١٧٦٢) وسير جوشيا رينولدز (١٧٦٩ - ١٧٩٠) مع الاكتفاء بذكر أفضل المعروفين الذين رددوا فكرة وجود جمال عام أو مثالي كامن في الطبيعة له مقياس كلي في « الكمال » . يهتدى اليه في كل أعمال الفن ، بل وفي النموذج الكامن داخل عقل الفرد للذوق الحسن والذوق الرديء . وأبلغ المصور رينولدز الفائزين وأعضاء الأكاديمية الملكية بلندن ان عليهم ان يسعوا للنفوذ من خلال التنوع في مظهر الأعمال الفنية الفردية للاهتمام الى « الشكل المركزي » الذي يمثل الطبيعة بوجه عام مع استبعاد عنصر الزمن ، فعليهم :

« ان يجردوا أنفسهم من كل الأهواء التي تدعوهم الى محاكاة عصرهم

أو بلدهم ، وعليهم أن يتغاضوا عن كل الحليات المحلية والوقتية ، وإن يركزوا فقط على العادات العامة التي تصادف في كافة الأنحاء وشتى العصور . وإن يدعوا الأسلاف لكي يكونوا شهودا وإن يرددوا شعار aeternitateni zeuxis pingo (٢٣) .

واعتقد فولتير أيضا في وجود شكل فني كامل وذوق كامل وأبدى . وقد يتعرض ذوق شعب ما للفساد ، كما قال في مقال له بهذا العنوان في الانسكلوبيديا . وتحدث مثل هذه الكارثة عادة بعد عهد مثل عهد لويس الرابع عشر ، الذي « اهتدى فيه إلى الكمال » . ويعد بوفون من الأمثلة المثيرة للاهتمام في هذا المقام . فبوصفه عالما بيولوجيا فإنه قد تحمس للترحيب بالتغير ، ودعا إلى التطور الجيواوجي . بل ورفض لفترة وجيزة فكرة وجود أنواع وقواعد ثابتة ، كلية ، ولا تتغير ، ولكنه كاستنطائقي وعضو في الأكاديمية الفرنسية ، يصنف كواحد من الكلاسيكيين ، فإنه قد أخضع الأسلوب الأدبي لقواعد وقوانين ثابتة كلية ولا تتغير .

وتحدث آخرون مثل هيوم وديدرو بلغة أكثر غموضا ، ولكنهم في النهاية رجعوا إلى المعايير الكلية في الاستنطائيقا . ولما كان هيوم معاديا للكلاسيكيين الجدد لذا رفض بوقاحة كل الأفكار الأبدية الثابتة للذوق « التي تحددها الاستدلالات القبلية » ، وعندما تحدث عن قواعد الانشاء الأدبي قال « إن أسسها هي نفس أسس العلوم العملية ، أي التجربة » . ولما كانت التجربة تختلف اختلافا كبيرا من فرد لآخر لذا فإنها تسببت في خلق تنوع كبير في الذوق . ولقد دافع هيوم هنا عن دور الذاتية في الاستنطائيقا ، على ما يبدو ، وبذلك يكون قد نقل مقولة الجمال من الموضوع ذاته إلى العقل الفردي ، ومذكراته . ولكنه لا يستطيع أن يقبل - كما رأى - « أي نوع من الفلسفة » يقطع كل أمل في الاهتمام إلى أي معيار المذوق . واتجه هيوم إلى البحث عن معيار للذوق ، واهتدى إليه لا في La belle Nature (الطبيعة الجميلة) ، ولكن في الطبيعة البشرية ، أي فيما يشعر به الإنسان من استحسان أو استهجان ، وفي النماذج والمبادئ التي توطدت بفضل الاجماع وتجارب الشعوب والأجيال » (٢٤) .

Discourses on Art — Sir Joshua Reynolds.

(٢٣)

كاليفورنيا ١٩٥٩ - ص ٤٨ - ٤٩ . جاء هذا الرأي في الحديث الثالث من الأحاديث الخمسة عشر التي أقيمت على طلبه الأكاديمية الملكية في ١٤ ديسمبر ١٧٧٠ بمناسبة توزيع الجوائز .

Essays, Moral,

- عن معيار الذوق في كتاب

Hume

(٢٤)

Political and Literary. الجزء الأول ص ٢٧٤ ، ص ٢٦٩ .

واعتقد هيوم ان المبادئ الأخلاقية والاستطائية شئ . والآراء النظرية شئ آخر . فبينما كانت هذه الآراء النظرية تتحول تحولا مستمرا وتتعرض لثورات دائمة ، حققت تلك المبادئ ثباتا يرجع الى تماثل الطبيعة البشرية .

وتبدو خلاصة ديدرو عن الذوق ظاهريا على الأقل قريبة الشبه من هيوم . اذ استطاع ديدرو الاهتداء الى الاطراد وسط التنوع ، وانتهى الى رد هذا الاطراد من الموضوع الى الذات . ولكنه اختلف عن هيوم لانه اقترب في اتجاهه من الكلاسيكية الجديدة . اذ اهتم ديدرو حتى في مقال باكر كتب للانسكلوبيديا « الى الجمال الحق » ، الى جانب « الجمال النسبي » . ويتسبب الجمال النسبي او المدرك حسيا في تنوع أحكام الناس ، ويعزى الى الأهواء والاختلاف في القيم او الاختلافات الشخصية والبيئية ، بالاضافة الى أسباب أخرى . ولكن رغم هذا التنوع - كما كتب ديدرو : « فليس هناك ما يدعو على الاطلاق الى الاعتقاد بأن الجمال الحق الذى يعتمد على ادراك العلاقات هو من صنع الوهم » . اذ تبدو واجهة قصر اللوفر (أو المتحف حاليا) بفضل مكوناتها المذهلة ، جميلة بغض النظر عن وجود أناس يشاهدونها أم لا . ولكن بعد سنوات ، أعاد ديدرو الحكم في هذه القضية ونسب الجمال الحق الى عقل الفنان . ففي كتاب 1767 Salon تحدث عن « النموذج المثالي للجمال ، الذى لا وجود له الا في أدمغة الفنانين كاحاسيس رافايل وبوسان . . الخ » . وليس ديدرو واضحا على الدوام ، ولكن وكما يوحى رينيه ويليك الكاتب المعاصر فانه يبدو هنا متبعا للورد شافتسبرى الذى عرف متجزاته وأعجب بها ، والذى رأى ان الاحساس بالجمال احساس فطرى ، ان لم يك فكرة فطرية . ولو كان ذلك كذلك ، فانه يكون قد أتبع الافلاطونية الجديدة مثلما تبدو المقالات الباكرة عن الجمال أيضا افلاطونية الى حد ما رغم امتزاجها على نحو مضحك بتجريبية ديدرو وباحساس بنسبية الاحكام الفنية والذوق .

وفي أحد الفصول الأولى من كتاب تدهور الامبراطورية الرومانية ، وسقوطها ، ابتعد جيبون عن غايته الأساسية ، واتجه الى الحديث باقتضاب عن « توازن القوى من الناحيتين الفكرية والحضارية لشعوب أوروبا رغم ما بلغته في عهده على رأيه من « مستوى مماثل في التهذيب والصقل » . غير ان الميزان قد تذبذب ، وسيواصل تذبذبه . ثم اتجه جيبون الى اعلان تفوق أوروبا على باقى العالم ، وكتب يقول : ان التذبذب فى أوروبا لن يسىء بالضرورة الى شعورنا بالسعادة ، والى مذاهب الفن والقوانين والعادات التى تميزنا عن باقى البشر أو تميز الأوروبيين عن أبناء

• مستعمراتهم (٢٥) • وتستاهل النقاط التي آثارها جيبون تعقيباً آخر في النهاية •

وعلى منتصف القرن الثامن عشر ، لم يعد هناك نوازن قوى في أوربا ، كما أدرك جيبون جيداً • إذ أصبحت فرنسا لأمدة طويل السلطة الغالبة على « الجمهورية الأوربية » ، التي زودت الحركات الجديدة في عالمي الفكر والناحية العملية بلغة الحديث الفرنسية *lingua Franca* وكذلك بالمؤسسات ، واضاءت لها الطريق • وأسباب هذه الزعامة الفرنسية واضحة • فبالإضافة إلى كونها الأقوى ، والأكثف سكاناً ، والأكثر ثقافة في أوربا ، فإن فرنسا كانت في حالة اختمار وسنخطة على النظام القديم *Ancien Régime* • ومن ثم فإنها كانت تفكر تفكيراً متواصلاً في كيفية التغيير إلى الأفضل ، وجاء الكثير من دوافع الحياة الفكرية الفرنسية ، وبخاصة في البداية ، ولا سيما في « الفلسفة » والسياسة غير القتال الانجليزي • وهنا لدينا تعقيب فولتير في « رسائل متصلة بالامة الانجليزية » • وكما نتذكر فإنه قد سبق أن عقب في عمل آخر على المنجزات الفكرية لكل بلدان أوربا « (٢٦) إبان قرن لويس الرابع عشر • وكان فولتير قد عرف انجلترا معرفة حسنة بعد اقامته فيها خلال منفاه الباكر ، وقارنها مقارنة ودودة بروما ، وبفرنسا أيضاً في نواحي معينة • ففوق كل شيء ، انجلترا نموذج للحرية الدينية ، والسياسية أيضاً ، والعلم الانجليزي أسمى من العلم الفرنسي ، كما شهد ببيكون أبو الفلسفة التجريبية ولوك الذي بارك الأفكار الفطرية ونيوتن الفذ الذي خلق كونا جديداً • وامتدح فولتير أيضاً الانجليز لأنهم مجدوا التعلم والثقافة أكثر من كل الشعوب الأخرى ، ولأنهم شجعوا الفنون لا عن طريق المؤسسات التي برع في انشائها الفرنسيون ، وإنما بالمكانة التي تمتعت بها الفنون عند الشعب : « ان صورة رئيس الوزراء معلقة فوق موقد النار في مكتبه ، ولكن ما هو أهم من ذلك هو اني رأيت صورة المستر بوب (الشاعر الكسندر بوب) معلقة في عشرين بيتاً » (٢٧)

وبين البلدان الأخرى ، حققت ألمانيا أعظم تغير منذ القرن السابع

The Decline and Fall of the Roman Empire — Gibbon. (٢٥)

(٢٦) انظر ص ٦٧ و ٦٨ من الجزء الأول من هذا الكتاب الذي أصدرته الهيئة العامة للكتاب •

Lettres Philosophiques — Voltaire
Letters concerning English Nation

(٢٧) •
ووصلت في الطبعة الفرنسية

عشر . إذ انتقلت إيطاليا والمقاطعات المتحدة ، رغم عدم توقفها عن القيام بخطوات هامة ، الى هامش الحياة الأوروبية الفكرية . واستمرت جامعتا نابلي ولايدن متفوقتين . وقام الايطاليون بوجه خاص بأعمال مثيرة للاهتمام ، انتشرت أحيانا على نطاق واسع ، في ميادين متنوعة كميدان الباكترولوجيا (سبالاتزانى) والكهرباء الكيمائية (فولتا) والسياسة الاقتصادية والاصلاح التشريعى (فيكو) . ولا داعى للتحدث عن الفنون الرفيعة التى حدثت فيها تغيرات هامة فى الذوق . وإلى جانب هذا ، فقد يبدو من الصعب الاعتراف بحدوث نهضة ايطالية (رينسانس) فى القرن الثامن عشر ، « ربما باستثناء ما حدث بالمعنى السياسى الضيق » (٢٨) . وبوسعنا القول بحق انه قد حدثت إعادة احياء جرمانى ارتفعت فوق ركائزها الزعامة الفكرية الألمانية فى القرن التالى بطبيعة الحال ، ولقد افتقرت ألمانيا الى حضارة قومية عظيمة . وكانت الحضارة التى عندها منقولة أو مشتقة الى حد كبير من فرنسا وانجلترا ، غير انه قد حدث الآن هزات جديدة هامة ، كما أشارت مدام دى ستايل فيما بعد فى كتابها عن الألمان . اذ كتبت سنة ١٨١٠ : « ان الفكر الألمانى يكاد لا يعرف فى فرنسا . فقلائل من الأدباء الفرنسيين قد شغلوا أنفسهم بذلك . ولكن كان عليهم ان يفعلوا ذلك . اذ يصح اعتبار ألمانيا أكثر من أى بلد آخر الآن « أم الفكر » والدراسة والتأمل » (٢٩) . وما خطر ببال مدام دى ستايل أساسا كان الحركة الرومانتكية الجديدة التى قام فيها المان كثيرون بدور مميز . بيد انها قد أفاضت فى الكتابة عن الفلسفة الألمانية ومثالية كانط وآخرين . ولو انها رأت من المناسب ذكر قائمة كاملة لمنجزات ألمانيا فما كان من المستبعد ان تذكر أيضا الجامعات الألمانية « الحرة » - أى المتحررة من السيطرة الكنسية ، ومن بينها الجامعات الجديدتان : هاله وجوتنجن ، والتنوير الفسذ على الطريقة الألمانية ، Aufklaerung الذى لم يك صورة منقولة بالكربون من التنوير الفرنسى ، والمؤسسة التى أقامها فردريك الأكبر لأكاديمية العلوم والآداب ١٧٤٤ التى سرعان ما فاقت فى المكانة الأكاديميات الأقدم فى باريس ولندن ، وانتهى كانت تتأمل وحدة كل أقسام المعرفة ، بما فى ذلك الفلسفة النظرية ، وحركة الانتفاضة Sturm und Drang لجوته وشيللر فى فايمار ، التى

Allesandro P. d'Entrèves
Arts and Ideas in the 18th Century.

(٢٨) انظر الى مقال كتبه

المعهد الايطالى بلندن روما ١٩٦٠ . على المؤلف أساسا ببيان الاستعدادات التى قامت بها إيطاليا فى ذلك القرن لد

Risorgemnto لحركة النهضة فى القرن العالى .
De l'Allemagne — Mme de Stael. (١٨١٠ - ١٨١٢)

(٢٩) - (ملاحظات عامة) .

كانت أكثر اتساما بالروح الفردية ولكنها أقل التزاما بالسياسة والناحية العملية مثل التنوير الفرنسي ، والحركة المناهضة للتنوير لياكوبى وهامان ، وهردر التى تغذت على الرومانتيكية .

لعلنا نذكر ان جييون لم يتكلم عن الحياة الفكرية داخل أوروبا فحسب ، ولكنه تحدث عن التفوق الفكرى جماعيا لأوروبا على باقى العالم . ولم يك جييون فى هذا الرأى الأخير أصيلا بوجه خاص ، أو مساييرا للعصر . فلقد انهمر تيهور من المعلومات عن عالم ما وراء البحار بالاضافة الى روح الاصلاح ، مما دفع كثيرين من معاصرى جييون الى النظر الى أوروبا على ضوء مختلف تماما ، باعتبارها واحدة من الحضارات التى تحتوى أشياء كثيرة نحتاج الى تعلمها الى جانب ما نتعلمه من الحضارات الأخرى . فلقد كتب فولتير على سبيل المثال نوعا جديدا من التاريخ العالمى بعيد الاختلاف عما كتبه بوسويه . ففى كتاب فولتير كانت فصول تاريخ العالم المسيحى تتناوب هى والفصول الخاصة بالصين والهند وأمريكا وهكذا . ويستحق التنويه ان فولتير قد وضع الصين كنموذج لأوروبا والأوربيين فى الأخلاق والدين والحكومة والسلوك العام . ان لم يك فى العلم . وقام الفزيوقراط بالمثل بوضع الصين كمثال لمجتمع زراعى مستقر تحميه حكومة حكيمة بصيرة ، وهذا ما لم يحدث فى فرنسا . على ان الجميع لم يشعروا تجاه الصين نفس شعور فولتير والفزيوقراطى الدكتور كيناي Quesnay . ولكن لا يخفى ان كثيرا من الناس بدأوا يرتابون فى منجزات أوروبا حتى ذلك الحين ، ومن ثم اتجهوا الى البحث عن « الجنة فيما وراء الأفق » (٣٠) وبالرغم من كل هذا فان نرجسية جييون التى تمثلت فى شدة التعلق بأوروبا لم تكن من السمات العامة للفكر فى القرن الثامن عشر .

(٣٠) انظر فى هذا الموضوع كتاب : On — Henri Baudet :
Earth, Some Thoughts on European Images of Non European Man.
جامعة بيل ١٩٦٥ - الفصل الثانى

الدراسة الصحيحة للبشرية

(اعرف الذن نفسك - ولا تفترض الها وتدلّق النظر فيه
فالدراسة الصحيحة للبشرية هي الانسان)

اتضح أن « كوبليه » الشاعر الانجليزى الكسندر بوب الشهير الذى يرجع الى ثلاثينات القرن الثامن عشر يحمل نبوءة . فالسؤال عن الانسان قد أصبح مناسباً أو صحيحاً فى فكر القرن الثامن عشر ، لا عند هيومانيين أغسطينيين - مثل الكسندر بوب فحسب ، ولكن عند فلاسفة الموسوعة فى كل من فرنسا وألمانيا وعند فلاسفة فى مرتبة هيوم أو كانط ، وإذا طرحنا الموضوع على وجه آخر قلنا ان الانثروبولوجيا أى دراسة الانسان أو البشرية ، قد أصبحت ملكة العلوم ، وحلت محل الفلسفة والطبيعة ، التى استوعبت كل شىء فى القرن السابع عشر ، كما حلت محل اللاهوت الملك القديم للثقافة أو الحضارة المسيحية . واختار هيوم هذه الدراسة موضوعاً لكتابه *A Treatise of Human Nature* الذى كتب بعد *An Essay on Man* لبوب بخمس سنوات فقط .

وأعلن هيوم ان الطبيعة البشرية هي رأس المال للعلوم أو «محورها» .

فليست هناك مسألة ذات بال يستطيع البت فيها بغير رجوع اليها ويؤلف علم الانسان « الأساس الصلب الوحيد للعلوم الأخرى (١) » . اذ تعتمد عليه حتى الرياضيات والفلسفة والطبيعة والدين الطبيعى ، ولا داعى لذكر المنطق والأخلاقيات ، والنقد (الوجدانيات) والسياسة . وأقر كانط هذا الراى ، بالرغم من أنه عرض القضية على نحو مختلف . اذ رد كانط ميدان الفلسفة الى الأسئلة التالية : « ماذا أستطيع أن أعرف ؟ ماذا على أن أفعل ؟ ما الذى يحق لى أن آمله ؟ ما هو الانسان ؟

(١) *A Treatise of Human Nature* - David Hume, ١٧٣٩ - المقدمة .

وقال كانط : ولكن فى الواقع من الميسور ادراج كل هذه الأسئلة تحت عنوان الانثروبولوجيا ، لأن الأسئلة الثلاث الأول (والتي أجابت عليها على التوالي : الميتافيزيقا والأخلاق والدين) تعود على السؤال الأخير (٢) : « قام ديدرو بالمثل - كما رأينا - بوضع الانسان محورا للانسكلوبيديا العظيمة : فما هى أفضل وسيلة لتنظيم انسكلوبيديا تحيط بكل المعرفة الحاضرة ؟ ووفقا لآى مخطط ؟ هل نبدأ بعقل الله ثم نهبط الى مخلوقاته ؟ ولكننا اذا اتبعنا هذا الطريق سيكون معنى هذا تقييد رجال العلم باللاهوت السائد فى ركن صغير فى العالم . فلعلنا اذن نستطيع أن نبدأ بالطبيعة ؟ ولكن كتاب الطبيعة مازال بعيدا عن الاكتمال . وعلى أى حال فان الطبيعة لن تزيد عن « بقعة عزلاء فسيحة » ، اذا لم يوجد انسان لملاحظتها . ولاحت نتيجة لامناص من مواجهتها . فوجود الانسان وحده هو الذى أضفى الأهمية على وجود الكائنات الأخرى . « فلماذا اذن لا نضعه مركزا لكل ما هو كائن » ؟ فالانسان بكل وضوح هو « نقطة البدء الضرورية » .

« والغاية التى يرتبط بها كل شيء » . « ولن تدل باقى الطبيعة بدونه على شيء » . ومن هنا قرر محررا الانسكلوبيديا اتباع مخطط سير فرانسيس بيكون وجعلا ملكات الانسان - الذاكرة والعقل والخيال - الأقسام الأساسية لعملهما الكبير (٣) وقام آخرون باتباع نفس الرأى أى وضع الانسان فى مركز الفكر كما يشهد العدد الذى لا يحصى من الكتب فى هذا الموضوع فى القرن الثامن عشر .

وسعى هيوم لتفسير هذه المحورية ، الانثروبولوجية تاريخيا ، فرآها تقدما طبيعيا للعلوم التى سجل التاريخ حدوثها أكثر من مرة . فلقد نهضت العلوم الطبيعية ، أولا ، ثم تبعها بعد مائة سنة « الموضوعات الأخلاقية » ، وحدث هذا على سبيل المثال فى اليونان القديمة فى الحقبة التى تفصل طاليس عن سقراط ثم حدث مرة أخرى فى فسحة من الزمان مساوية تقريبا للفاصل الزمنى الذى يفصل بين اللورد بيكون وبعض الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد مثل لوك وشافيتسبرى ، الذى وضع

(٢) . . . Immanuel Kant - مقدمة للمنطق (نشر ١٨٠٠) ترجمة .

Tiki Abbott Philosophical Library ١٩٦٣ من ١٥ .

(٣) Diderot فى Encyclopédie مادة Encyclopédie النظر أيضا من ٥٧ - ٥٨ من الجزء الأول لهذا الكتاب وقد أصدرته الهيئة العامة للكتاب

الانثروبولوجيا على « قدمين جديدتين » وملاحظة هيوم صائبة بالنسبة
 لا تعنيه . اذ كان هناك فلاسفة في عهده يتطلعون الى تطبيق المنهج
 التجريبي الذي نما في وقت أبكر بفضل العلم النيوتيني فسبق علم
 الانسان والعلوم المرتبطة به التي أشار اليها هيوم . واتجه آخزون الى
 دراسة الانسان لعكس هذا السبب ، لأنهم لم يشقوا في العلم ، ولم
 يعتقدوا في إمكان وجود « علم للانسان » ومن ثم ابتعدوا عن طريقهم
 للدفاع عن الطبيعة البشرية ضد أي إحياء بإمكان ردها الى العلم الطبيعي ،
 وكان بوب ذاته من بين هؤلاء . غير أن السبب الرئيسي لهذا التمرکز حول
 الانسان كان ارتقاء الحضارة العلمانية التي ركزت على فكرة السعادة ،
 واتصفت بتشككها ، واتبعت لوك في معرفته الميتافيزيقية .

ولكن ما الذي نتصوره عن الانسان ؟ اقترح بوب رسم « خريطة
 عامة » في كتاب Essay تحدد على وجه التقريب الأجزاء الكبيرة ، أن
 تعذر تحديد الدقائق التي يستطيع تحديدها فيما بعد . وكتب (٤) :
 « ان علم الطبيعة البشرية مثل باقى العلوم يستطيع رده الى القليل من
 النقاط الواضحة » . غير أن النقاط التي حددها بوب رغم انها مثلت
 جماعة معينة تسمى عادة ، بالإنسانيين (الهيومانيين) الاغسطيين ، الا أنها
 لم تلق تأييدا عاما ، كما لم يحظ أي مخطط مفرد آخر بذلك . واستمر
 الحوار طيلة القرن حول بعض الأسئلة المحورية ، وأسئلة الربط بين
 الاجزاء : هل ولد الانسان خيرا أم شريرا ، أم لا خير ولا شرير ؟ وهل
 حددت طبيعته لكل الأزمنة ، أم أنها تتغير ، ومن ثم يتصور إمكان ارتقائها
 بل وإمكان بلوغها الكمال ، وإذا صح الاحتمال الأخير ، كيف يحدث
 التغير ؟ من الداخل أم من الخارج ؟ . واعتمدت اجابة هذا السؤال
 الأخير بالطبع على هل يعد العقل فعلا أم سالبا ، وعلى الإرادة ، وهل
 يعتقد ان الانسان يتمتع بحرية الإرادة أو غلى العكس يخضع خضوعا كاملا
 للتجربة والبيئة . والى أي حد يعد الانسان عقلانيا ، والى أي حد يتساق
 وراء الأهواء والصالح الذاتي ؟ وهل يتساوى الناس من ناحية الطبيعة ،
 أم ان علينا أن نفرق بين النخبة الموهوبة موهبة خاصة ، والسواد الأعظم
 من البشر أو « الجمهور » ؟

لم يك أي سؤال من هذه الأسئلة جديدا بالضبط . ولكنها طرحت
 الآن بالحاح جديد وبأساليب مستحدثة بعد أن تأمل الناس العلم الحديث

العهد ، بما في ذلك الحسيات السلوكية ، واطلعوا على المشكلات الاجتماعية .
 .نصروهم . وكانت الإجابة عن هذه الاسئلة ، كما يحدث دائما ، مختلطة
 أو متناقضة أحيانا ، أو جافلة بالمفارقات . غير ان السمعة القديمة للطبيعة
 البشرية الجامعة ، قد تغيرت وتغيرت للأفضل . وماتت النظرة القديمة عن
 بشقاء الانسان بصعوبة ، غير ان هناك نظرة جديدة بدأت تتحدد لا عن
 عظمة الانسان ، بقدر تركزها على قدرته على فعل الأشياء التي يلزم القيام
 بها لتسنع عالم أفضل للجنس البشرى . وتنبه المعاصرون لهذا التحول
 في النظرة فكتب (١٧٤٦) المركيز فوفينارج الذي لم يك متفاءلا بأي حال .
 وبالرغم من استمرار شيوع السخرية من الطبيعة البشرية (كما هو الحال
 عند لارشفوكو) ، إلا أن هناك علاقات تشير إلى ظهور اتجاه آخر . واعتقد
 المركيز أنه ربما ولما كان ليس هناك ما هو ثابت ، فإن الانسان قد أصبح
 على وشك النهوض ثانية ، واستعادة فضائله (٥) . وكتب كانط في نهاية
 القرن مسترجعا الأحداث : ان هذا قد حدث بكل تأكيد . واستمر بعض
 الناس يتحدثون عن « الشر الجذري الكامن في الطبيعة البشرية ، ولكن
 حديثا قد اكتسب اتباعا - وخاصة بين الفلاسفة ورجال التربية - الاعتقاد
 « الأكثر حداثة » القائل ان العالم يسير باطراد نحو الأفضل » وان
 الاستعداد لمثل هذه الحركة يستطيع اكتشافه في الطبيعة البشرية .
 ولم يشارك كانط بالذات في هذا الاعتقاد مشاركة كاملة ، ونسبه الى
 روسو ، ولكنه أدرك انه كان اتباع « موقف وسط » بين الحدين ، ورأى
 أن الانسان كجنس « ليس خيرا ولا شريرا » . اذ « انه يجمع بين الخير
 والشر (٦) » . وهكذا يكون كانط قد خاطر بثلاثة مواقف ، أو لربما
 أربعة كلها صادفت السنة حال كاملة لها في فكر القرن الثامن عشر .

واستمر هذا التشاؤم من الطبيعة البشرية ربما الى درجة مدهشة
 متخفيا في مظاهر قديمة وحديثة معا . فهل كان فولتير يضرب بسوطه
 خصبانا ميتا عندما هاجم عقيدة الخطيئة الأزلية ؟ أنه يقينا لم يعتقد ذلك ،
 لأنه عاود الرجوع الى ذلك المرة تلو الأخرى . أولا في رسالة الى باسكال
 « مثبتة » في Lettres Philosophiques ، وفيما بعد في مقالات متتابعة

(٥) Reflexion of Maximes — Vauvenargues. غ ٢١٩

كان فوفينارج صديقا شخصيا لفولتير . وكان من المهتمين بمسائل الأخلاق ، وكتاب
 الحكم الذي الله ، قد كتب على غرار لارشفوكو ولابرييد .

(٦) Kant — الدين في نطاق العقل وحده من جمع Theodore Green
 و Hoyt Hudson هابر ١٩٦٠ ص ١٥ - ١٦ .

في القاموس الفلسفي ، ورأى فولتير نفسه مضطرا الى الدفاع عن الجنس البشري ضد « النفور المتصاعد من البشر » (باسكال) ، فأشار الى عدم وجود مثل هذه الفكرة في الكتاب المقدس ، وأنها عبث ذهني من بنات أفكار افريقي مبتذل تائب يسمى القديس اغسطين : « الناس يتصايحون ويقولون ان الطبيعة البشرية منحرفة أساسا ، وان الانسان قد ولد شريرا (٧) » ومن جالوا بذهن فولتير كانوا بصفة رئيسية اليانسينيون الذين رغم عيشهم في أحضان البابوية الا أنهم استمروا يلحون في مواعظهم وجرائدهم وكتبهم على المجاهرة بفساد الانسان بفطرته ، ويتهمون خصومهم اليسوعيين بالبيلاجيوسية (نسبة الى الراهب بيلاجيوس ، الذي أنكر الخطيئة الأزلية وقال بالحرية الكاملة للإرادة) واحتوت رواية مانون ليسكو (١٧٣١) للأب بريفو التي نالت شعبية عارمة ، وتحدثت عن انسان دمره هوى محرم على أكثر من اشارة الى مذهب اليانسينيين الذي كان يزعم ان الله وحده هو الذي يستعيد للانسان سلامته الأخلاقية (٨) . وفي الوقت نفسه ، وفي انجلترا أعادت الايفانجليكية احياء فكرة الخطيئة الأزلية . ورغم ان جون ووزلي وجورج وايتفيلد قد اختلفوا حول معنى القدر ، الا انهما اتفقا على الرأي القائل بسقطة الانسان واستحقاقه للموت الأبدي دون تدخل من الله .

لم يكن ما خطر ببال دافيد هيوم هو اليانسينيون أو الميتوديون أو الخطيئة الأزلية عندما انتقد « أولئك الذين حطوا من قدر نوعنا الانساني أو انسانيتنا (٩) » ومن المحتمل أن يكون ما توارد لذهنه فوق كل شيء هو برنارد دي ماندفيل الذي قرأ كتابه عن حياة النحلة كثيرون (١٧١٤ - وظهرت طبعة مزيده منقحة ١٧٢٣) ، واعتادوا نبذه . ولكن هناك كثيرين ربما ناسبوا أوصاف هيوم على خير وجه ، كالدكتور صمويل جونسون مثلا أو أدوارد جيبون من بين معاصريه الانجليز ، أو بعض الماديين الفرنسيين ، عبر القنال الانجليزي ، بل وجان جاك روسو ذاته في بعض أحواله . وكما يقول لوفجوي : « انها غلطة تاريخية شيقة ان يعتقد أمثال كارل بيكر ان فلاسفة الموسوعة في القرن الثامن عشر

(٧) Voltaire. Lettres Philosophiques نمرة ٢٥ (لم تكتمل ١/١/١٧١٢)

Dictionnaire Philosophique مادة Méchant, - Homme و Pêché originel

(٩) مما يثير السخرية أن الاديب بريفو قد تعلم كأحد اليسوعيين ، ومن ثم فكان من المتوقع أن يكون أكثر تمسكا بتعاليم بيلاجيوس .

(٩) انظر مقال هيوم بعنوان

Of the Dignity or Meanness of Human Nature.

قد رفعوا الانسان الى عنان السماء ، وبخاصة لقدرته على اتباع العقل .
والمفهومية « (١٠) . وعلى العكس ، فقد استمر الحال في عهد هيوم -
وليس بين حفنة من المسيحيين الاغسطيين فحسب - في وصف الطبيعة
البشرية باستعمال كلمات بعيدة تماما عن الملق ، فقالوا ان الانسان يتبع
الهوى لا العقل - ووصف بوب هذه الأهواء بأنها « قيم عشق الذات » ،
وبانه يتسم بالأنانية والجري وراء اللذة - والحرص على مصلحته
والاعجاب بالذات والكبرياء ، التي أصبحت الرذيلة الكبرى عند بعض
الأخلاقيات العلمانية الجديدة .

ولم يتحدث المحافظون وحدهم على هذا النحو . ولن نعجب ان يكون
لفورفينارج - وهو من محاسيب فولتير ، ولكنه كان أكثر من ذلك من
أصحاب الحكم والأقوال الماثورة الفرنسيين في القرن الماضي - تحفظات
جادة عن « عظمة الانسان » ، ويبدو قريبا من لارشفوكو . عندما يعرض
في كتابه « الحكم » عن قبول القول بأن الانسان أرقى من الهمج . ويرى
الهمجى أجهل قليلا وحسب ، وأن الحضارة المسيطرة على الانسان
عمادها فرض الذات والتفاهة ، وبخاصة في العصر الحالي ، وما فيه من
تقدم علمي « كثيرا ما يضللنا العقل أكثر من الطبيعة » . كل شيء في
الكون يسيره العنف . . ان هذا هو أكثر قوانين الطبيعة عمومية وإطلاقا
وثباتا وعراقة (١١) . وتحدث اللغة نفسها الانسانيون الاغسطينيون في
انجلترا ، وعكسوا تقليدا قديما عبارة عن خليط من الحكمة الاغسطينية
وحكم عصر النهضة . وحذر جوثالثان سويفت - رأينا كيف هجا المحدثين
- من الغوص بعمق في مخ الانسان وقلبه وطحاله نخسية . اكتشفت عن
سخائم نفسه « التي تعرض كل أنواع الخلل والنقائص في الطبيعة » .
وعندما أسقط ادوارد جينون هذه النظرة على بانوراما التاريخ الخافلة
لاحظ : « وجود خليط لا مفر منه من الفساد والخطأ ، الذي صاحب تاريخ
الكنيسة المسيحية من مخلوقات واهنة ومتهورة » (١٢) .

(١١) Vauvenargues نفس المرجع (ملخصة ٥) تم ١٢٣ - ١٨٧
٣٥٦ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٢٨ ولقد ورد فوفينارج ايضا بأسكال كما يتبين من نوع الحكم
الذي تردد جملة مرات : لا تفهم الرأس مقاصد القلب (تم ١٢٤) .

(١٢) A Tale of a Tub-Swift. (القسم التاسع)
A Digression concerning the original, the use and improvement of
madness, in a commonwealth.

الفصل الخامس عشر - حول ما قاله سويفت عن أنصار المحدثين انظر ص ٣٣
Decline and Gibbon

وكان ماندفيل أيضا من المحافظين ، ولا يسعى لاصلاح الطبيعة البشرية أو المجتمع • غير ان ماندفيل قد تسبب في فضيحة عندما طرح أفكاره بصراحة ووحشية وبأسلوب تعرض لهجوم النابهين من أبناء عصره ، بل ولقد سيق الى المحاكم • فلقد اختلف عن سويقت الذي حرص على ابقاء الانسان بعد « تشريحه » مستورا • اما ماندفيل - وكان طبيبا - فقد عمد الى سلخ جلد الانسان حتى يتمكن الناس من فحص مصاريفه الدقيقة • وهو ما يعنى « طبيعة الانسان بعد تجريدها من الفن والاثقافة » (١٣) • وطالما هوجم ماندفيل لأنه ظهر بمظهر من يدافع عن الرذيلة التى كان لها اثار خيرة عامة ، كما يفهم من المقارنة الشهيرة فى كتاب : The Fable of the Bees • ولكن ما يهمنا - وفقا لغاية « الكتاب - هو انثروبولوجية ماندفيل الواقعية • فلقد اعتمد على مقدمات هوبز ، وهاجم كلا من النظرية العقلانية والنظرية الخيرية عن الطبيعة البشرية ، وناصرها على التوالى انصار مذهب Latitudinarians أى أولئك الذين تشككوا فى شعائر العبادة • ومع هذا مارسبوها ارضاء للحكومة ، والرواقيون ، بوجه عام ولورد شافتسبرى • فليس الانسان عقلا نيا • بمعنى انه قادر على السيطرة على اهوائه اعتمادا على العقل ، أو فاضلا أى اجتماعيا بطبيعته • وكتب ماندفيل يقول (١٤) « ان كل الحيوانات التى لم تتعلم ، تتوجس خيفة من امتاع نفسها فحسب ، وهى تتبع بطبيعتها ميولها بغير مراعاة للخير أو الضرر الناجم عن حصولها على المتعة والذى سيلحق بالآخرين » • ومن ثم فان الوسيلة الصحيحة لكى يحصل الانسان « على قدر غير عاذى من الانانية تجاه جنسه - وبذلك يصبح المجتمع ممكنا - ان يحسن تدبير اهواءه ، وأن يحدث توازن بين كبريائه وطموحه ، وغير ذلك من المشاعر ، كالرغبة فى الامتلاك والجمع بين الانانية والشعور بالحزى ، واقتناعه بأن التعاون مع الآخرين لصالحه وهكذا • وتذكرنا نظرة ماندفيل الكلبية الى الطبيعة البشرية بذلك الأغسطينى العلمانى ، الذى نبهنا اليه فى القرن السابع عشر (١٥) • وفى الحق ،

(١٣) The Fable of the Bees - Bernard de Mandeville.

من جمع Philip Harth بنجوين ١٩٧٠ (التمهيد) •

(١٤) نفس المصدر ص ٨١ An Enquiry into the origin of Moral Virtue

A search into the nature of society. انظر المقال تحت عنوان

ففيه معلومات عن هجومه على شافتسبرى

(١٥) انظر صفحة ٦٧ و ٦٨ من الجزء الاول من الكتاب •

لقد أشار ماندفيل جملة مرات الى الانسان الساقط ، الذى يستطيع رغم ذلك أن يخلق برذائله أمة عظيمة تتمتع بالرخاء .

لم يكن لماندفيل أتباع . ولكن كثيرين لم يكونوا جميعا من المحافظين قد رددوا نظراته أو شاركوه فى تقديره الجامع ، أو على الأقل بعض أجزاء منه وقد تكون كلمة «الافاقة من الوهم» أقوى مما يجب (١٦) . غير انه قد ظهر من المؤكد ميل فى بعض المحافظ الى عدم توقع الكثير من الطبيعة البشرية . ويرجع هذا من ناحية ، الى الكونيات الجديدة التى جعلت الانسان يبدو أقل مركزية ، فى النظام الشامل للأشياء ، ويبدو أكثر انغمارا فى الطبيعة ، ويرجع - من جهة أخرى - الى الاعجاب بالسائد بسيكولوجية لوك ، التى وضعت حدودا صارمة على مدى المعرفة الإنسانية . وتلاحظ هذه «الافاقة من الوهم» - ان صح تسميتها كذلك - ليس عند ماندفيل فحسب ، وإنما أيضا عند اناس كانوا منعزلين فى بعض نواحي مثل «المحافظ المؤمن بالكون فحسب» بوب والمصلحين السياسيين الذين ابتكروا روادع دستورية ومتوازنات دستورية لكبح جماح هشاشة الانسان ، وروسو ! ولم يذهب كتاب مقال عن الانسان لبوب - وهو من الكتب «العمدة» عند كثيرين الى نفس المدى الذى ذهب اليه ماندفيل ، ولكنه اتبع المذهب نفسه فحط من شأن الانسان ووصفه بأنه «قادر على الاستدلال ، ولكنه الاستدلال الخاطئ» ، وأنه مشحون بالكبرياء ، ولكنه شديد الضعف الذى لا يتناسب مع الكبرياء ، الرواقى . ووصف هيوم أيضا فى بعض مناسبات الانسان «بأنه يقبل الارشاد (أحيانا) وبخاصة فى مسائل الدين ، ليس عن طريق العقل . . . وإنما بالتذلل والخوف من الخزعبلات المبتذلة» (١٧) . كما أن روسو لم يمجّد الطبيعة الإنسانية فى حالتها الخاصة ، ولكنه على عكس ذلك رأى عشق الذات amour propre مختبأ فى «الانسان الطبيعى» ، وأنه سيفسده يوما ما ، ويكاد يبدو غير قابل للبرء منه . . لم يكن هذا كل ما قاله

(١٦) تحدث كل من لوفجوى (انظر ملحوظة نب ١) ولستر كروكر عن الجديد فى disillusionment with mankind فى فكر القرن الثامن عشر . وائنى مدين بالكثير فى هذه الفقرة وما بعدها من فقرات لكل من لوفجوى وكروكر . ولو اننى اعتقد انهما قد غاليا فى وجهة نظريهما .

The Natural History of religion — Hume
Origin of Theism from Polytheism

(١٧)
(الفصل السادس) بعنوان

روسو عن الانسان فى كتاب « مبحث فى أصل التفاوت بين البشر ١٧٥٥ ، ولكنه قال وكتب عن الكبرياء وطموحنا الذى لا يرتوى واشتئنا للشهرة والتقدم ، ويرجع الى كل هذه الأسباب « الكثير جدا من المساوىء والقليل من الحسنات » ونحن مدينون الى الكبرياء بفضائلنا وعلمنا ، ولكنه وراء رذائلنا أيضا (١٨) . لقد بقيت عند روسو أشياء من المذهب الكالفانى فى الخطيئة الأزلية التى تعلمها روسو فى جنيف ومن نظريات هوبز أيضا بالرغم من ان روسو تنصل من كل من هوبز وماندفيل ، فى كتاب المبحث .

وهكذا تضخمت الصورة المانديفالية للانسان ، أو الشبيهة بالمانديفالية فى فكر القرن الثامن عشر . وبمرور الأيام ، لاحت صور أخرى أحدثت اضطرابا أشد . انها صورة الانسان الآلة ، التى أسقطها الماديون وأنصار الحتمية . ورأى كثيرون فيها بعض الحق ، ولكنهم حاربوها فى حالتها المغالى فيها ، لأنها بدت قد حطت من شأن الانسان وجردته من كل قدراته الخلاقة والحرية ، وبذلك عرضت الأخلاق للخطر .

لم تك هذه الصورة هى التى رآها - بطبيعة الحال - الدكتور لاميتري النصير الأساسى للفكرة . وتوهم الدكتور لاميتري نفسه واقعا مثلما حدث للدكتور ماندفيل ، ولكن ما هو أهم من ذلك أن لاميتري كان عالما مهتما اهتماما صادقا بالعلاقة المحتملة بين علم وظائف الأعضاء وعلم النفس ، وبالأفصاح عن الحقيقة كما يراها . وكتب فى مؤلفه الكبير L'homme Machine (١٧٤٨) : « علينا ان نستنتج فى جراحة أن

الانسان آلة ، وان الكون بأسره له جوهر واحد يتشكل على أنحاء شتى » . كان لاميتري يحارب الثنائية الديكارتية بطبيعة الحال ، فانكر وجود أى نوع من الروح اللامادية ، وجعل العقل أو النفس يعتمد على الجسم - كما يظهر على سبيل المثال - فى حالات الغذاء والمرض والسن والجو . وفسرت الأحوال المختلفة للنفس بانها متضايفة دائما مع حالات الجسم » (١٩) . وقال لاميتري انها تعمل آليا بقوة الاستثارة ، بعد

The Social Contract and Discourses — Rousseau

(١٨)

طبعة ١٩٤٧ - ص ٢١٧ .

(١٩) L'Homme Machine — Julien Offray de la Mettrie من جمع

Aram Vartanian برنستون ١٩٦٠ ص ١٥٨ - ١٨٧ .

الاستجابة للمنبه ، وأردف قائلا : « ان النقلة من الحيوانات الى الانسان ليست حاده » . . . وبذلك يكون لاميتري قد جعل فكرة ذاتية الحركة (الاتوماتية) الحيوانية تمتد بحيث تشمل الانسان ، واعتبر ان الفارق بين الانسان والحيوان مجرد فارق في الدرجة وليس في النوع ، كما انه استبعد الارادة الحرة بابشع لغة وحشية :

« عندما أفعل الخير أو الشر ، عندما أتصف بالخيرية في الصباح وبالشّر في المساء ، يكون دمي هو المتسبب فيما يحدث . . . ومع هذا فأنني أصر على الاعتقاد بأنني أجريت اختيارا ، واهنيء نفسي على حريني . . . فيا لنا من حمقى ! . . حمقى وأكثر من ذلك تعساء . . . لأننا لا نتوقف عن لوم أنفسنا لأننا فعلنا ما ليس بمقدورنا فعله » (٢٠) .

وفكرة الانسان الآلة التي كانت مستلهمة من النظرية الفيسولوجية السائدة ، كانت تملء جو هذه الأيام ، ولكنها لاقت مقاومة شديدة من المسيحيين بوجه عام ، ومن العقلانيين أنصار فولف وبعض فلاسفة الموسوعة ، ومنهم ديدرو الذي اعترض اعتراضا قويا على القول بالميكنة البشرية الكاملة (٢١) .

ويذكر الاعتراض القوي على كل من ماندفيل ولاميتري بأن الطريق أمام « المستلبين للجنس البشري » لم يكن ممهدا بأي حال من الأحوال النصف الأول من القرن . اذ كان هناك أيضا المتفائلون وأنصاف المتفائلين الذين ارتفع ضوئهم بمرور الأيام — كما لاحظ كانط — الذين أثبتت الأحداث فيما بعد أنهم يمثلون على أفضل وجه الدفعة الرئيسية الجديدة في فكر القرن الثامن عشرة عن الانسان . وبالإضافة الى الضور التي سبق أن أشرنا اليها ، فقد أخرج القرن الثامن عشر أربع صور أخرى على أقل تقدير ، نستطيع أن نسميها لأغراض التحليل : بالصورة الأخلاقية

(٢٠) Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur — la Métrie
في Oeuvres philosophiques برلين ١٧٧٥ الجزء الثاني من ١٢٢ ولقد توسع لاميتري في هذا العمل الذي نشر أيضا (١٧٤٨) في الكلام عن المتضمنات الأخلاقية التي ذكرت مضمرة في كتاب الانسان الآلة .

(٢١) لقد احتفظ ديدرو بكلام أسهمه أساميا لهلفسيوسوس ، الذي كان يعنيه أكثر من لاميتري . انظر بوجه خاص لكتابه Refutation de l'homme عن هلفسيوسوس . وفيه رفض رد العقل الى انطباعات الحس .

للإنسان ، والصورة العقلانية للإنسان والصورة الاقتصادية للإنسان .
وصورة الكمال عند الإنسان . وبطبيعة الحال ، كانت هذه الصور تتداخل
بدرجة ملحوظة ، غير أن هذه الصور جميعا تتسم بتفاوتها ، حتى وإن حدث
هذا على أوجه مختلفة . وصادفت كلها إعجابا كبيرا ، وإن حدث هذا في
أوقات مختلفة ولأسباب مختلفة . وعلى الرغم من أنها قد انبثقت جزئيا
من أفكار أبكر ، إلا أنها قد مثلت جوهريا تفكيرا جديدا في الموضوع .

وفكرة « الإنسان الأخلاقي » من ابتكار لورد شافتسبري (٢٢) ،
والذي وجه إليه ماندفيل والهيومانليون الاغسطينيون - ولعلنا نذكر
ذلك - نقدهم ، واكتشف شافتسبري في سعيه لدحض هوبز ، وبعد
تأثره تأثرا شديدا بأفلاطوني كيمبرج ، وكذلك بأرسطو ، احساسا
أخلاقيا في الإنسان يسر له التفرقة بين الخير والشر ، كما دفع الإنسان
إلى البحث عن غايات اجتماعية ، وعدم الاكتفاء بالغايات الفردية . ولقد
أزغمت الطبيعة الإنسان أيضا على البحث عن خيره ، ببله أن غشيق
الذات - إذا فهم فهمها صحيحا - سيبين أنه يتناغم على نحو كامل مع
الخيرية - وتؤدي العادة والتربية في صورتها المعكوسة فقط إلى
غرس « طبيعة ثانية » قادرة على اقتلاع « الطبيعة الأصلية النقية »
للإنسان - وكانت هذه هي اجابة شافتسبري على مذهب الخطيئة الأزلية ،
وعلى معنى الأنانية أيضا عند هوبز . فليس الإنسان شريرا بطبيعته ،
ولكنه خير بفطرته ، وإن احتاج إلى الخبرة لتطوير احساسه الأخلاقي
حتى يصبح مجموعة من القيم الأخلاقية الناضجة .

والهم تفاؤل شافتسبري جمعا كاملا من الفلاسفة الأخلاقيين ، ابتداء
من فرنسيس هاتشسون إلى هيوم إلى آدم . وفولتير مدين بشيء ما
لشافتسبري في اعتراضه على باسكال (٢٣) ، مثلما فعل ديدرو الذي
ترجم كتاب شافتسبري Inquiry concerning Virute إلى الفرنسية . ولكن
من الأمور التي تستاهل المناقشة أن فكرة الإنسان الأخلاقي قد بلغت قممتها

Characteristics of Manners, opinions — Earl of Shaftesbury. (٢٢)
Times

الجزء الثالث القسم الأول (١٧١١) انظر بوجه خاص المبحث
An Inquiry concerning virtue and Merits.

(٢٣) كان فولتير معجبا بشافتسبري ، واعتقد على الأقل عندما ألف كتاب Lettres
philosophiques في وجود شعور فطري بالحدود . والظاهر أنه بمرور الأيام ، قد رفض
في الغالب هذا التفاؤل الأخلاقي .

فيما بعد في القرن الثامن عشر عندما حدث هياج ، وبخاصة في فرنسا ، ضد النظام القديم الغارق في الملذات . وانعكست روح المتعة في الفن في طراز الروكوكو ، بما فيه من شهوانية وخلاعة . وتحرر من أى نوع من المسئولية الاجتماعية . ولقد قال ديدرو عن فرانسوا بوشيه الذى أطلق عليه لقب المصور الأول للملك (Premiere Peintre du Roi) (١٧٥٦) وأستاذ كل ما هو مصطنع ومثير للشهوة ، قال ما يأتى : « هذا الرجل لديه كل شيء ما عدا الصدق » ووضع الأخلاقى ديدرو جان باتيست جريز Greuze فى مقابل بوشيه ، بوصفه منافسا له (لوحة رقم ٣) ، وكتب ديدرو عنه فى Salon (لنقد الفنى ١٧٦٥) ان جريز كان أول من تصور تطعيم الفن بالمضمون الأخلاقى . وكان ما خطر ببال ديدرو هو اللوحات المنزلية ، التى رآها معبرة عن الحياة مثل « الابن الجحود » ، « وتقوى النبوة » وبلغت هذه النزعة الأخلاقية فى التصوير ذروتها عند جاك لويس دافيد ، الذى أبرز الفضائل الرومانية الجادة ، والبطولة الوطنية ، مثلما حدث فى اللوحة التى تعد من آيات العصر « لعنة الهوراتى » ١٧٨٥ (لوحة نمرة ٤) . وفى الوقت نفسه تقريبا ، كان روسو دائم الإشادة « بالضمير » وكان كانط ينشد احساس الانسان بالواجب . ولم يكن هذان المفكران متفاهلين بلا قيد أو شرط فى نظريتهما للطبيعة البشرية ، كما فعل شافيتسبرى . ولكنهما كانا يقولان - على نحو أو آخر - ان الانسان قد ولد - ان لم يك خيرا - فعلى الأقل فعنده غريزة أو منكة ما تيسر له صبح الحياة بالطابع الأخلاقى أو الاجتماعى ، وقال روسو فى ختام مبحثه الذى نال عليه جائزة : مبحث فى العلوم والفنون (١٧٤٩) : « أيتها الفضيلة . اليسبت مبادؤك محفورة فى كل قلب ؟ وهل نحتاج الى ما هو أكثر لتعلم قوانينك ، أى أكثر من فحص أنفسنا والاستماع الى صوت الضمير » . بطبيعة الحال تضمن هذا الكلام عشقا للذات أيضا ، ولكن روسو عرف كيف يفرق بين ال amour soi (العناية بالمحافظة على الذات والمشروعية ، التى غرست فى الانسان الأصل) والأنايية amour propre . التى قد يتدهور اليها الانسان فى أى مجتمع متحضر . واعتقد كانط أيضا - رغم أنه ليس من المتفاهلين أصحاح الوداعة - ان الانسان أساسا كائن أخلاقى يشعر بأنه مقيد وحر بصفة قاطعة ، حتى ان لم يك دائما راغبا فى طاعة القانون الأخلاقى . فالانسان الأخلاقى هو المبدأ والمثل الأعلى الذى يرنو لبلوغه .

(٣٤) انظر ص ١٠٤ ، ١٠٥ من الجزء الأول من الكتاب الذى أصدرته الهيئة أيضا .

وجعل روسو وكانط الأخلاق معتمدة في نهاية المطاف على العقل .
وننتقل بعد ذلك الى الكلام عن الانسان العقلاني . وهو مهندس نوعا -
كما لاحظنا آنفا (٢٤) - بالمقارنة بالنظريات المتشابهة عند عقلانيين القرن
السابع عشر . واعترف أغلب مفكرى القرن الثامن عشر بوجود حدود
محددة لقدرات الانسان المعرفية ، ونهبوا الى طبيعته الشعورية ، كما
انهم أعلنوا خشيتهم من الجماهير . أى الطبقات الدنيا ، لما تتصف به من
عنف وابتعاد عن العقل ، لكونهم بعيدين عما يصبو اليه التنوير ، وقال
فولتير : « الجماهير تقع فى موقف وسط بين الانسان والدابة » ونسبة
الدابة الى الانسان ستظل دائما مائة الى واحد (٢٥) . ولكن القول بأن
العقل غير قادر على الحصول على معرفة مجاوزة (ترانسندنتالية) لايعنى
استبعاد معرفة قوانين الطبيعة ، أو القدرة على استعمال هذه المعرفة لصالح
البشر . وبالمثل فان القول بأن المشاعر أو الأهواء قوية لايعنى بالضرورة
الاسباة الى هذه المشاعر أو العقل أو استبعاد هذا العقل من القيام بدور
أساسى فى الحياة الأخلاقية . ان هذا هو الوجه الآخر لهذه الحقيقة ، التى
تحتاج الى مزيد من التأكيد بعد التوكيدات المقابلة التى ظهرت فى
الكتابات التاريخية القديمة العهد .

وذهب مؤلهو الطبيعة الانجليز بعيدا فى دفاعهم عن الانسان
العقلاني . وبعد أن امتشقوا الحسام ضد الوحي ، كان من الطبيعى أن يسموا
لابراز دور العقل فى الدين . ويعنى هذا القول بكفاية الفهم الانسانى
لادراك الحقيقة الدينية وتوجيه الحياة الأخلاقية . قال جون تولاند :
« نحن نحيا دون شعور بأن القدر يحتم الوقوع فى الرذيلة » - « لانقص
فى قدرتنا على الفهم ، ان هذا النقص من صنع أيدينا » ، وتمشيا مع
ما قاله ماتيو تيندال فان الله قد صنع الانسان لكى يسعد ، ولما كان
الانسان « عقلانيا فى أفعاله » ، فانه يحقق أعظم قدر من السعادة اذا جعل
« قوانين العقل الصحيح تسود حياته (٢٦) » فالعقل هو أعظم سلاح
للانسان فى معركة التنوير ضد السلطان الدينى والخزعبلات . ونادى
كانط بالمثل بالتححرر من التسلط ، الدينى بوجه خاص ، حتى يستطيع
الناس ان يفكروا لأنفسهم ، وبذلك يجعلون التنور . ليس هناك « افتقار

(٢٥) انظر فيما يتعلق بلعقلانية الجماهير le peuple الى الدراسة المديشة العهد

التي كتبها Harry Payne — The Philosopher and the People ييل ١٩٧٦ .

(٢٦) The Philosopher and the People — Harry Payne

لندن ١٦٩٦ من ٥٩ — Christianity as old as Creation — Matthew Tindal.

لندن ١٧٣٠ من ١١٤ .

الى العقل « عند البشر ، وما يفتقرون اليه هو الشجاعة ، والحرية لاستعماله . والواقع أن هذا الرأي كان افتراضا عاما فى تنوير القرن الثامن عشر . فهو كامن فى الانسكلوبيديا ذاتها . وأعلن محررها أن « الفلسفة تخطو فى الوقت الراهن خطوات جبارة لقلب السلطة والتقاليد ولكى تعلم البشر كيف يتبعون قوانين العقل (٢٧) » .

ومع هذا فلا تعنى الاشادة بدور العقل بالضرورة شجب أو اذانة المشاعر . اذ ظهرت فى فكر بواكير القرن الثامن عشر حركة قوية لرد اعتبار المشاعر فى مقابل الزهد المسيحي . وشارك ديدرو فى هذه الحركة ، وقال : انه قد شعر بالغضب عندما سمع الناس يضللون وهم يتكلمون عن المشاعر ، ولا يلتفتون لغير مظهرها السيئ ، ويعنى القيام بذلك قمة الحمق . لأن المشاعر العظيمة وحدها هى التى تسمو بالناس كى ينجزوا أفعالا عظيمة ، تحقق التسامى فى كل من أفعال الناس والفن . ولم يقصد ديدرو بذلك أى اهانة للعقل ، وما قصده كان العكس فى حقيقة الأمر ، فالعقل محتاج للتوفيق بين المشاعر ، وبذلك يحقق السعادة للأفراد ، ويسير المجتمع ، وينتج الفلسفة بطبيعة الحال (٢٨) » .

وكان روسو أكثر ارتيابا فى الأهواء ، وإن لم يك كذلك فى نظريته للمشاعر ، وأكد الحاجة الى لجام قوى للسيطرة على الأهواء حتى لا تسود ، والضمير هو هذا اللجام . ولكن الضمير فى احتياج الى العقل لتوجيهه . وفى كتاب « اميل » (١٧٦٢) طبع المربي فى ذهن التلميذ القول بأن ميزة الانسان الفاضل هو قدرته على التحكم فى أهوائه « لأنه فى هذه الحالة سيتبع عقله وضميره » . وكان العقل والضمير متلازمين فى فكر

(٢٧) Diderot مادة . Encyclopédie . فى الانسكلوبيديا

(٢٨) Pensee's Philosophiques — Diderot.

(١٧٤٦) الأقسام من ١ : ٥ بطبيعة الحال

كانت هناك اتجاهات أخرى فى النظر الى العقل والأهواء فى فكر القرن الثامن عشر . فهيوم مثلا ، قد اختلف اختلافا حادا عن كل من ديدرو ومؤلفي الطبيعة ، لأنه حطم الأخلاقيات العقلانية ، على أساس أن العقل غير قادر على خلق دوافع للارادة أو حتى على الوقوف فى وجه الأهواء . ولربما استطاع أن يرشدها فقط . فالأهواء هى وحدها التى تدفع الانسان الى ارتقاب أى شيء أو غاية . ومن جهة أخرى ، لم تك فكرة هيوم عن الأهواء سينة ، وقد لام أولئك الذين يصرون كثيرا على القول بأن الانسان أنانى . غير أن قلال هم الذين اشتركوا مع هذا مع هيوم فى اعتراضه على اقحام الفكر فى عالم الأخلاق ، أو على الأقل فانهم لم يشتركوا معه اشتراكا كاملا .

روسو ، والضمير من مستلزمات الانسان ، فهو مصدر الفرائض الصحيحة .
وعندما ينمو العقل فيما بعد فانه يستزيد بقواعد للسلوك الأخلاقي وروادع
لكبح جماح الاهواء في الحياة السياسية والاجتماعية . واعتقد روسو
رغم شهرته بالوجدانية اعتقاداً قوياً في وجود مسيطرات عقلانية ، وتبعاً
لذلك في وجود انسان عقلاني الى جانب الانسان الأخلاقي . واتجه كانط
الاتجاه نفسه . فلقد تماثل كانط وروسو في اعتقادهما ان للانسان
دورا مزدوجا ، أى دور باعتباريه يتبع عالم الظواهر ودور آخر باعتباره
يتبع الشيء في ذاته ، (أى نوميئا وفينومنا معا) . اذ يخضع الانتماء الى
عالم الظواهر أو المحسوسات الانسان لكل مظاهر آلية في الطبيعة . ولكن
بفضل الانتماء أيضا الى عالم « نوميئي » أو المعقولات ، فان الانسان يشعر
بحريته في اتباع العقل ، أى بالاعتماد على « العقل العملي » ، والاعتراف
بوجود قانون أخلاقي يدفع الارادة لطاعته . وكان كانط بعيدا عن القول
بان الناس يتصرفون عقلانيا في مسالكهم . وما قاله هو انهم قادرون على
ذلك اذا شاءوا . وكتب كانط : « ان الأخلاق تصلح كقانون لنا ، لأننا
مخلوقات عقلانية ... والحرية أيضا من مقومات كل الكائنات
العقلانية (٢٩) » .

لقد اعتقد المتفائلون الذين بحثنا موقفهم جميعا في وجود نوع من
الطبيعة البشرية المحددة ، فلقد ولد الانسان وعنده احساس أخلاقي
أو ضمير أو عقل كاف . وبعد ان مرت السنون تزايد التأكيد على قابلية
الانسان للكمال perfectibility وهو مصطلح قد شاع كثيرا منذ
عهد روسو . ويرتبط عادة بمذهب « الكمالية » perfectability ، بمعنى
امكان التغير الى الأفضل ، وبانتصار المذهب الحسن للوك لأنه استطاع أن
يخل بالتوازن في صالح ما هو مكتسب على ما هو طبيعي أو فطري . وقد
يتحقق التقدم الفكري والأخلاقي بسهولة اذا أدرك الانسان طبيعته ، أى
قدراته الداخلية الكامنة ، المهددة حاليا بنقائص المجتمع الذي يحيا فيه .
وكما سنرى ، لقد اعتقد روسو أيضا في قدرة الانسان على التشكل وبلوغ
الكمال بنفس القدر من الايمان لدى المتطرفين من فريق البيثيين ، ولكنه
اعتمد على مقدمات أخرى في براهينه .

وأما ان هناك علاقة وثيقة بين المذهب الحسى وصورة الانسان
الكامل في القرن الثامن عشر فأمر لا يحتمل الشك . تأمل الكتابين التاليين .

(٢٩) Kant - أسس ميتافيزيقية للأخلاق (١٧٨٥) - القسم الثالث .

الذين ظهروا بفاصل بضع سنوات خلال الثورة الفرنسية . وألف الكتابين
مصلحان اجتماعيان . وكان عنوان الفصل الرئيسي في كتاب
وليم جودوين : « مبحث في العدالة الاجتماعية ١٧٩٣ هو

The Character of Men Originate in their External Circumstances

: « ان ما يولد في العالم عبارة عن اسكتش غير
مكتمل (أو رسم كروكي) ، وليس له طابع أو روح . . . وعلى العموم ،
ان الانطباع هو الذي يصنع الانسان . وبالمقارنة بعالم الانطباع ، فان
مجرد الاختلافات في تركيب الحيوان أمر لا يستطاع التعبير عنه ،
وبلا تأثير (٣٠) » . يمرت هذه الأقوال التي لم تكتف بانكار الأفكار
الفطرية ، بل وحتى أبسط المكونات العضوية بما في ذلك حتى الغرائز
والعقل كما يفهم عادة ، يمرت لجودوين اثبات وجود مساواة انسانية
اساسية ، ومن ثم فانه أثبت التأثير القوي الشامل للتربية في تشكيل
العقل والسلوك . وابتدأ كتاب كوندورسيه عن تقدم العقل الانساني
(١٧٩٥) وانتهى على نفس الوتيرة : « فالانسان مولود وعنده ملكة تلقى
المحسوسات . وتنمو هذه الملكة عنده بتأثير فاعلية الأشياء الخارجية . .
الخ » وهكذا يكون ماهو عليه الانسان معتمدا اعتمادا كلياً على التجربة ،
أو التغيير من الخارج ، وما ينطبع عليه من عادات ومعرفة معينة . ولما كان
الأمر هكذا فان امكان تحقق الكمال ميسور ، أو محتمل حقا ، اعتمادا على
التربية والتعليم عبر القرون . أليس من المحتمل ان تكون التربية والتعليم
بأثرها في تهذيب هاتين الصفتين (الذكاء والحساسية الأخلاقية) قد
استطاعت أن تترك أثرها في تنقيح التنظيم الانساني والنهوض به ،
والبلوغ به للكمال (٣١) . ويعني كوندورسيه بهذا القول أن التحسينات
التي تكتسب من التجربة قادرة بعد ذلك على الانتقال بالوراثة من الآباء
إلى ذريتهم .

وتنحدر من لوك صورة الانسان القابل لبلوغ الكمال ، والتي بلغت

Enquiry concerning Political Justice. — Willam Godwin. (٣٠)

الطبعة الثانية ١٧٩٦ لندن الجزء الأول ص ٣٨ - ص ٤١ (من الكتاب الأول الفصل
الرابع) . ان ما يحدد طابع الناس في كل الظروف الأساسية هو التربية والتعليم.
(نفس المصدر ص ٤٦) .

(٣١) Marie Antoinette Nicolas de Caritat (ماركيز دي كوندورسيه)

Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit human.

الطبعة الثالثة . باريس ١٧٩٧ ص ٣٨٩ استعمل كوندورسيه مصطلح 'Perfection' .
استعمالا مهوشا في أغلب الأحيان .

أوجها - كما قلنا - في الجو المشحون للثورة . وفي حالة جودوين ، فإن ما قاله لوك قد تم ترشيحه من خلال سيكلوجية التداعي لدافيد هارتلي . ونقد جودوين هلفسيوس وروسو أيضا . وكان كوندورسيه صديقا لهلفسيوس ، الذي استفاد بدوره كثيرا من الحليات التي أضافها كوندياك لما كتبه لوك . ومع هذا فقد كان لوك بكل وضوح مفكرا خلاقا بفضل تشبيهه الطريف الفياض بالحيوية للعقل باللوحة البيضاء (تايولاراذا) .

ولم يك لوك نفسه من أنصار القائلين بأن البيئة تؤثر تأثيرا كاملا على الإنسان . فلقد اعترف بوجود « مسالك مختلفة وميول مختلفة » في الأطفال . كما أنه طالب التعليم بأن يراعى مكانة المرء في الحياة ، وكذلك قدرته على التعلم . ومع هذا فقد اعتقد لوك أن العقل (على أقل تقدير عقل الجنتلمان) شبيه بورقة بيضاء أو بطبقة بيضاء من الشمع . « يستطيع تشكيلها أو اعدادها وفقا للمشينة » . فلقد ساعد التعليم تسعة رجال من عشر ، على الاتصاف بالخير أو الشر ، بالنفع أو عدم النفع (٣٢) . و « الميل الطبيعي الوحيد » عند البشر الذين يتوافق لهم منذ المولد هو النزوع الى الجرى وراء المتعة وتجنب الألم . وكما أشار جون باسمور : فلقد أدار لوك ظهره لكل من الاغسطينية التي تصر على القول بوجود خطيئة أزلية والتفاؤل الأخلاقي عند أفلاطوني كيمبردج (٣٣) . غير أن لوك قد وضع مكان التفاؤل الأخلاقي تفاؤل بيئي جديد يؤكد دور التربية والتعليم .

وتوسع اتباع لوك من الجيل التالي في انجلترا وفرنسا في التهوض بالمذهب البيئي ، الى ما هو أبعد من ذلك . ونستطيع أن نرى العقل الإنساني وقد أصبح أكثر سلبية ، كما لم يك كذلك من قبل على الإطلاق عند لوك ، إذا أطلعنا على كتابين معروفين من نفس الاتجاه . الأول : كتاب دافيد هارتلي Observations on Man (١٧٤٩) وكتاب كوندياك Traité des Sensations (١٧٥٤) . ولقد تأثر هارتلي بنيوتن

Some Thoughts concerning Education - John Locke. (٣٢)

الاقسام ١ و ٢٨ - وبوجه خاص An Essay concerning Human Understanding الكتاب الثاني - الفصل الأول القسم الثاني - والكتاب الثاني الفصل الحادي عشر القسم ١٧ . وفي القسم الأخير ، ترون العقل بدولاب خاو أو مظلم ، على عكس ما قاله أنصار الأفكار الفطرية (الفطريانيون) . انظر أيضا انثروبولوجيا لوك ص ٩٢ - ٩٣ .

The Perfectibility of Man - John Passmore. (٣٣)

تلندن ١٩٧٠ - ص ١٥٩ - ١٩٦٠ - وأنا مدين لباسمور ، وبجته للموضوع بحثا واثيا .

مثل تأثيره بلوك ، وحاول صاحب الغبطة المستر جراى ان يجعل علم النفس علما له قوانين عامة . وربط هارتلى علم النفس بعلم وظائف الأعضاء اعتمادا على قانون التداعى الذى قال انه يصلح للمقارنة بقانون الجاذبية فى علم الفلك . فالانطباعات التى تحدثها الأشياء الخارجية تولد احساسات تقوم بدورها بتوليد ذبذبات تصل الى المخ فتحدث المتعة أو الألم . وتترك الذبذبات وراءها أفكارا بسيطة تتحول بعد ذلك الى أفكار مركبة بوساطة التداعى . وهكذا يكون العقل فى مذهب هارتلى لوحة بيضاء تماما ، تتعرض لفعل قوى خارجية ، ويعمل آليا . واختفى التأمل عند لوك كلية كمصدر للأفكار . واستنبط هارتلى من هذا القانون الذى استنكر وقيل انه من دلائل الحتمية المادية - أكثر النتائج تفاؤلا . فاذا افترضنا وجود عقل سالب ، سيكون بمقدورنا طبع أسمى الأفكار الأخلاقية والدينية عليه المستمدة من رصيد التجربة الانسانية . وبالإضافة الى ذلك ، أدى التداعى بالضرورة الى استمداد الأفكار الأسمى من الأفكار الأدنى ، وتبع ذلك أن أصبح « الاحساس الأخلاقى » مضمونا بالضرورة وآليا (٣٤) . وانتهى كوندياك الى نتائج مماثلة نوعا عن العقل ، دون أن يشارك هارتلى فى فيض أفكاره . والحق انه من الصغب أن نتخيل الأب دى كوندياك ، الذى كان نحيفا كعصا يابسة متحمسا لأمى شئ ، ومع هذا فقد ابتكر (أو بمعنى أصح اقتبس أو نقل) (٣٥) صورة شهيرة عن الانسان التمثال - مما يبين الى أى حد كان كوندياك مستعدا للذهاب بعيدا فى طريق الحسين . وقال فى آخر أعماله :
Traité des sensations فلنتخيل تمثالا جامدا زودناه بالحواس ، واحدة تلو الأخرى . وحاول كوندياك باتباع هذه الوسيلة ان يبرهن أن كل معرفة والملكات الذهنية نفسها مستمدة من المحسوسات ، وبخاصة حاسة اللمس (سيدة الحواس) . فهى وحدها بين كل الحواس قادرة على تعريف الانسان العالم الخارجى للمكان والموجودات . وهكذا يكون كل ما أبقاه كوندياك للانسان فى آخر المطاف هو نظام حسى قادر أيضا على تسجيل اللذة والألم ، ولكنه لم يبق الكثير من العقل ، أو على أقل تقدير العقل المستقل الذى يستطيع أن يستدل أو يتأمل . وبذلك أصبح

Observations on Man : David Hartley.

(٣٤)

الجزء الأول - خاتمة (الجزء الأول من ٥٠٤ فى طبعة ١٧٩١) جاء هذا الحكم وسط الملاحظات الختامية عن

the mechanism of the human mind

(٣٥) كانت فكرة الانسان الآلة شائعة فى شتى الأنحاء ، واستعان بها ديدرو .

وآخرون أيضا .

الانسان يتكون مما اكتسبه ، أو بالأحرى مما جاءه من الخارج أو وضع فيه . ولم يقل كوندريك ان البيئة تصنع الانسان ، أو ان الانسان يقبل بلوغ الكمال ، ولكن آخرين ممن استشهدوا به قالوا ذلك ، وبخاصة كلود أدريان هلفسيوس .

لا عجب اذا أثار هلفسيوس الاعتراض ، حتى بين أصدقائه الفلاسفة . فقد كان أبعد انصار البيثيين تطرفا ، في دعوته الى المساواة الراديكالية . فكل الناس قد ولدوا متساوين ، يعنى بغير استعداد خاص أو تنظيم عضوى داخلى خاص ويستثنى من ذلك عشق الذات amour de soi ، ومن ثم تكون التربية والتعليم والقوانين أو « الظروف » هي التي تصنع الانسان بما في ذلك انعبرى : « لقد قلت أنا وكونتيلان ولوك ان اللامساواة أو التفاوت في العقول قد نتج عن تأثير علة معروفة ، وهذه العلة هي الاختلاف في التعليم » . وفي مواضع أخرى من كتاب De l'homme de la nature (١٧٧٢) بدأ هلفسيوس متناقضا مع نفسه مثلما حدث عندما قال - وكاد يقترب من روح هوبز : « الانسان الطبيعي L'homme de la Nature فظ ومتعطش للدماء ، ويحيا في حالة حرب » . غير ان غايته في الفصل الذي أورد فيه هذا القول أو الحكم كان دحض ما قاله روسو وشافيتسبرى ، الذي اعتقد ان هلفسيوس يناصر الموقف المضاد ، يعنى القائل بأن الانسان قد ولد خيرا . وكان قد قال في الفصل السابق : « لا أحد قد ولد شريرا . . فالخيرية أو الشر من نتائج قوانينهم الخيرة أو السيئة (٣٦) » غيروا القوانين ، وابتكروا تعليما أكثر اتصافا بالكمال . في هذه الحالة سيتمكن الانسان من تعلم كيف يجمع بين عشقه لذاته والصالح العام ، وبذلك يبنى مجتمعا أفضل . واتجه البارون دى هولباخ - الذي شارك في اتباع هذه النظرة - الى الربط بين البيثيين وامكان بلوغ الكمال ، ربما بوضوح أكثر فقال (٣٧) : « من الجلى أن الطبيعة قد صنعت الانسان وعنده استعداد للتجربة ، وأكثر صلاحية لبلوغ الكمال بالتبعية » . ومع هذا فلم يشترك هولباخ - كما يحتمل - هو وهلفسيوس في الاعتقاد في المساواة ، أو قابلية جميع

Deuvres completes — Claude Adrien Helvétius. (٣٦)

لندن ١٧٧٧ الجزء الثالث ص ٦٢ - ص ٢٦٧ - ٢٦٨ ، ٢٧٥ .

Essai sur les préjugés — Baron d'Holbach (٣٧)

(١٧٧٠) استشهد بها هنرى فيفريج Vyverberg. في كتاب Historical

Pessimism in the French Enlightenment. (هارفارد) ١٩٥٨ ص ٢١٤ .

البشر بلوغ الكمال « بالقوة » لأن هولباخ مثل فولتير وآخرين كانت لديهم تحفظات عن الجماهير .

ولم يقبل روسو أيضا المساواة بكل تأكيد . ودارت بينه وبين هلفسيوس معركة حامية . والأمر بالمثل فيما يختص بديدرو الذي كتب استنكارا لهلفسيوس . وقام بتعديل نظرية هلفسيوس تعديلا ملحوظا من تسموا « بالايديولوج » ، أي الاخلاف الروحيين لكوندياك وهلفسيوس . (وكان بينهم كابانيس - وهو ابن تبنته مدام دي هلفسيوس) . فلقد جعلوا العقل أقل سلبية ، بل وابعد عنه جودوين في مسألة توجيه الدولة للتعليم . إلا أن كل هؤلاء قد اعتقدوا بقدر ما في قابلية الانسان لبلوغ الكمال ، وان اعتمدت براهينهم على مقدمات مختلفة (باستثناء جودوين) . وقال ديدرو : « لم يولد الانسان كصفحة بيضاء ، ومن ثم فان التعليم لن يستطيع القيام بكل شيء . كما قال هلفسيوس ، ولكنه قادر على تحقيق قدر كبير . وعندما ألف ديدرو كتاب Refutation de l'homme de Helevétius (١٧٧٣ - ١٧٧٥) كان قد اتجه

الى الاعتقاد - وان شاب اعتقاده الكثير من الغموض - في وجود خاصية أخلاقية فطرية عند الفرد ، وبخاصة لوجود تنوع في تكوين المخ عند الأفراد . وهذا ما يفرق بين العبقريات والاناس العاديين ، ويفسر اختلاف رد الفعل تجاه البيئة نفسها . والى جانب هذا ، فان « الظروف » ، أي التشريع والتعليم ، قادران على تعديل السلوك ، ورفع مستوى التنور أو خفضه ، وان كانت هناك استثناءات لهذه الحالة . ولعلنا نتوقع من صاحب الانسكلوبيديا أن يعتقد على أقل تقدير في مثل هذا الشيء . وانكر روسو بالمثل القول بأن عقل الانسان صفحة بيضاء ، ولكنه كان يؤمن بقابليته لبلوغ الكمال ، أكثر مما اعتقد أصحاب الانسكلوبيديا . ولم يعن انكار روسو وكذلك ديدرو وصف عقل الانسان بالصفحة البيضاء انها ينكران أهمية التأثير الاجتماعي . ولكن عندما نظر روسو الى الانسان لم يبد في نظره مجرد متقبل للأفكار ، ولكنه قادر على فرض ارادته (اتباعا لأفكاره المبنية على الضمير والعقل) ، وعلى تحسين سلوكه ، وفي النهاية ، وفي كتاب اميل على سبيل المثال - وهو كتابه عن التربية - كان ماركز عليه التأكيد هو الارادة ، ومن ثم يكون المجتمع صانعا للانسان ، ولكن الانسان يصنع أيضا المجتمع . ولقد تحول « الانسان المصطنع » الذي أفسدته الحضارة - بحق - الى مجرد نتاج للمجتمع ، الذي يرغب الجميع على ان يكونوا متشابهين . غير ان الوقت

ما زال يسمح للانسان باعادة اكتشاف نفسه (٣٨) بل وان يحقق وجودا
أسمى . وبوسعه ان يفعل هذا بأن يخلق نوعا جديدا من الحكومة أو الدولة
تستطيع أن ترعى أفضل ما عنده ، وان تغمز ارادته الفردية « بالارادة
العامه » . وفي كتاب العقيد الاجتماعي ، انتهى روسو الى ربط
الانثروبولوجيا بالسياسة .

بقيت صورة أخيرة تستحق الفحص . وقد يكفي ان يقال لتبرير
ذلك ، انها قد اشتهرت بفضل آدم سميث . انها الصورة التي أصبحت
تدعى منذ ذلك الحين بصورة الانسان الاقتصادي . وكانت أيضا صورة
متفائلة . لا لأنها قدرت الانسان كما هو كذلك Per se ، بل لزعمة
وجود هارمونية سابقة التوطد في الطبيعة في جملتها . فقد يكون الدافع
الأول للانسان هو الانانية ، أو الصالح الذاتي . ولقد اتفق الفريوقراط
الفرنسيون وآدم سميث على حقيقة هذا القول . غير ان هذا الصالح
الذاتي يعمل آليا لاحداث هوية في المصالح أو الخير العام .

ولكن هل تعارض آدم سميث السياسي والاقتصادي هو وآدم سميث
الفيلسوف الأخلاقي . ربما بدا غير ذلك ، رغم ان سميث قد ازداد
استغراقا في مبادئ الاقتصاد السياسي بمضى الزمان ، ولعله كان يتوقع
ان يزداد هذا العلم تركيزا على بعض جوانب من الطبيعة البشرية أكثر
من غيره من العلوم . وعندما كان آدم سميث أستاذا للفلسفة الأخلاقية
في جلاسجو فإنه قد ركز على الاخلاق الشخصية ، واكتشف في الانسان
— على غرار شافيتسبري وهاتشسون الى حد ما — قدرا لا بأس به من
« الشعور بالزمالة » أو التعاطف نحو الآخرين ، وان لم يكتشف عنده
أى احساس أخلاقي فطري ، وعبر سميث عن احتقاره للمذاهب الأخلاقية
كمذهب ماندفيل التي اشتقت كل العواطف الانسانية من منقحات عشق
الذات . قارن هذه المكشوف بالأقوال الشهيرة التي اشتهر بها في معرض
اعلانه عن الضيق والقرف ad nauseam في كتاب ثروة الأمم ١٧٧٦ :
« اننا لا نتوقع غذاءنا من وجود الجزر أو الحمار أو الخباز : فنحن لا نتوقع

(٣٨) ومع هذا ، فينبغى عدم الخلط بين النفس الطبيعية أو الانسان الطبيعي وبين
الهمجي النبيل ، كما أراد دكتور جونسون ، وآخرون . إذ كان الانسان الطبيعي عند
روسو في الحق مثلا أعلا أو (لمطامح التحقيق) . فهو يملك بعض فضائل طبيعية
أو أصلية بغير شك ، ولكن عليه أن يكتسب فضائل أخرى حتى يحيا في دولة
متحضرة . وعلى الجملة ، وبرغم اختلاط الآراء الا أن الأوربيين المتنورين في القرن
الثامن عشر ، لم تكن عندهم فكرة متسامية عن الهمج .

ذلك من انسانيتههم ، ولكننا نناشد عشقهم لذاتهم . . . النج » . ولم يغير سميث رأيه ، ولكنه غير مصالحه . . . انه لم يعد معنياً بالعالم الشخصى للأخلاق . فما يهمله الآن هو العالم العام والاقتصادى حيث لاحظ ان الافراد حريصون على تحقيق انكسب ، ويستبعدون أن - « يفصدوا » خير الآخرين . ولكن انشئ المثير للدهشة هو ان الطبيعة (أو النعمة الالهية) عندما أحدثت الاشياء ، فانها دفعت الافراد « بالضرورة » للكد من أجل الصالح العام ، رغم أن مقاصدهم قد تتجه اتجاهها معاكسا ، كأن يعملوا على زيادة الدخل العام للمجتمع الى أقصى الحدود . ان هذا هو مبدأ الهارمونية الطبيعية ، أو السابق توطيدها ، والذي دعا اليه الفزيوقراط الفرنسيون أيضا ، الذين أكدوا حقوق الافراد الطبيعية ، أو الحرية ، وجعلوها مقابلة Vis a vis للملكية التى تحقق بالمثل النفع العام . ولا يخفى ان الهارمونية لا تعتمد على تدبير انسانى أو عقلى . وكتب سميث يقول : « ان الثروة العامة المستمدة من تقسيم العمل » ليست فى الاصل من نتائج أى حكمة بشرية تنبأ بهذا اليسر العام وتقصده . . . انها بالضرورة . . . نتيجة لميل ما فى الطبيعة البشرية لا يخطر ببالها مثل هذا النفع المبسط (٣٩) » . فالفرد لا يقصد الا نفعه « وتحركه يد خفية » للنهوض بغايات أكثر عمومية وجودا ، وأكد آخرون - بطبيعة الحال - حدوث هارمونية مصطنعة تعتمد على « الحكمة الانسانية » ، وحكمة رجل الدولة ، وتعيدنا هذه الفكرة الى ماندفيل وبوب حيث بدأنا . وعلى الرغم من أن سميث لم يرض عن سفالة ماندفيل ، الا أنه شارك فى فكرة الهارمونية الطبيعية أى « الرذيلة الشخصية » (ماندفيل) أو الصالح الذاتى (سميث) الذى يتحول آليا الى نفع عام . ومن ناحية أخرى ، فان بوب (ورغم انه ليس بأى حال خال من الغموض) قد دعا الى أحداث هارمونية مصطنعة (قائمة على الموازنة بين مختلف العوامل والاطراف) . اذ اعتقد بوب وماندفيل وسميث أيضا : « ان كل فرد يبحث عن هدف متميز متعدد الاغراض » و « ان نظرة السماء أو الله واحدة أو تعنى الكل » . ولكن خلق هذا الكل هو على أى حال من صنع المشرعين الوطنيين الحكماء (٤٠) . وكما بين لوفجوى ، كانت هذه نظرية مونتسكيو والمخططين

The Wealth of Nations — Adam Smith.

(٣٩)

والكتاب الأول - الفصل الأول .

An Essay on Man - Alexander Pope. (٤٠) انظر بوجه خاص الرسالة

الثانية الأبيات ٢٣٧ - ٢٣٨ - الرسالة ٣ الأبيات ٢٨٣ - ٢٩٤ وفى هذه الفقرة الأخيرة توافق بوب هو والعقل أكثر مما فعل فى بعض النظرات الأخرى . حيث يخطئ العقل أو يلعب أوراقه . (Compass to the passion) ويتحدث بوب بالطبع هنا عن مغارة موهوبة صغيرة .

الأساسيين للدستور الأمريكى . ولقد أقرها حتى هلفسيوس ، وسنعود إليها فى فصل آت . وبعبارة أخرى . ورغم أن الطبيعة البشرية - بوجه عام - قد لا تكون مثيرة للاعجاب ، إلا أنها تستطيع أن تساهم - أو تدفع إلى الاسهام - فى نتائج اجتماعية خيرة .

إذا تأملنا الانثروبولوجيات التى بحثت فى هذا الفصل ، سنلاحظ أنها جميعا « ساكنة » ، باستثناء تصور الانسان القابل لبلوغ الكمال . والظاهر أن أميل دوركيم ، عالم الاجتماع فى القرن التاسع عشر كان محقا عندما لاحظ أن فلاسفة الانسكلوبيديا قد زعموا أن الطبيعة البشرية هى فى كل مكان ، أى أن الانسانية ليست « نتاجا للتاريخ » . وكتب (٤١) أن هذا الزعم كان الصخرة العاتية التى بنوا فوقها مذاهبهم السياسية وتأملاتهم الأخلاقية . أن أغلب مفكرى القرن الثامن عشر - سواء أكانوا متفائلين أم متشائمين فى نظرتهم إلى الانسان ، محافظين أم من انصار الإصلاح - لم يدركوا فكرة الطبيعة البشرية «التاريخية» التى تتغير بتغير المكان والزمان (وأن كان كثيرون - كما رأينا - قد تحدثوا عن اختلاف العادات عند الشعوب) . لقد انصببت القوة الدافعة الكلاسيكية كلها - التى استمرت قوية فى القرن الثامن عشر - على تأكيد الاطراد ، وليس تفرد الطبيعة البشرية ، أو تقبلها للتغير . وبذلك استبعدت النسبية التاريخية . ولكن حتى التجريبيين ، الذين اعتقدوا فى استعداد البشر للتشكل ، فإنهم قد افترضوا نوعا من البنية الأساسية انكلىة للملكات الذهنية والدوافع النفسية ، التى تعتمد عليها ، التى تسيّر الفرد . ولن ندهش إذا سمعنا دكتور صموئيل جونسون - وهو كلاسيكى ومحافظ - يفرق بين الاهواء والعادات عند البشر ويقول أن الاختلاف الوحيد بينهما هو أن العادات تقبل التغير أما الاهواء فإنها « مطردة » ويمكن اكتشافها ، كما قال : « من نفس الاعراض عند عقول يفرق بين كل منها والآخر ألف سنة (٤٢) » . ولربما بدا أكثر إثارة للدهشة أن نسمع هولباخ - وهو مصلح دينى وسياسى - يتحدث اللهجة بعينها . فلقد طالب هولباخ بما لا يقل عن « الاخلاقيات العالمية أو الكلية » ، المبنية على طبيعة الانسان . وفيما يلى كيف استهل كتابه فى الموضوع :

(٤١) L'Évolution pédagogique en France, — Emile Durkheim.

فيلكس الكان باريس ١٩٣٨ - الجزء الثانى ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٤٢) انظر كتاب The Rhetorical World of Augustan — Paul Fussell

Humanism. (اكسفورد ١٩٦٥) لمعرفة ما قاله الدكتور جونسون عن اطراد الطبيعة

البشرية . الفصل الثالث .

« حتى تصبح الاخلاق عالمية او كلية . يتعين ان تكون متوافقة هي وطبيعة الانسان بوجه عام . اى مبنية على الخصائص او الصفات التي يصادفها المرء دائما فى خلائق جنسه ، والتي تفرقه عن الحيوانات الأخرى . ومن هذا يتضح ان الاخلاق تعتمد على الطبيعة البشرية » .

« والانسان كائن حساس ذكى معقول . يسعى فى كل لحظات ديمومته دون تعويق للمحافظة على ذاته ، ولكى يجعل وجوده متوافقا . تأمل الخصائص والصفات التى تكون الطبيعة البشرية ، والتي يستطيع مصادفتها دائما فى كل أفراد الجنس . ولسنا بحاجة الى معرفة أكثر لكى نكتشف السلوك الذى يتعين على كل انسان ان يراعيه حتى يبلغ الغاية التى يراها لنفسه » (٤٣) .

كان الدكتور جونسون وهولباخ مختلفين فى كل شئ تقريبا . الا انهما رغم ذلك قد اتفقا على وجود نوع من الطبيعة البشرية « الأصلية » ، او كما سماها بوب « الانسان المجرد » الذى لا يتغير . وكان هذا الافتراض سائدا على نطاق كبير فى القرن الثامن عشر .

غير ان هناك تلميحات لفكرة مختلفة قويت فى القرن التاسع عشر . كما وصفها جون ستيوارت ميل . بالمقارنة « بالقرن الثامن عشر » (٤٤) . فلقد شجعت التجريبية الناس على الاعتقاد بان الانسان قادر على التغير ، وانه يتغير من خلال أنواع مختلفة من التجربة . وتأمل كوندورسييه - وهو أيضا من البيثيين - امكان حدوث تغير فى جسم الانسان وتكوينه الذهنى من أثر وراثه بعض الخصائص المكتسبة . واعتقد كل من روسو ولسنج أيضا ان البشر قادرون على مجاوزة حالتهم « الأصلية » ، اعتمادا على نوازعهم الفطرية ، وانماء وعيهم السلوكى المكتسب من التعلم على نحو أو آخر . وأخيرا فقد بدأت فى الشيعوع طريقة تاريخية حقة للتفكير فى الانسان ، وظهرت بشائرها قوية عند يوهان جوتفريد فون هردر وآخرين ، كما سنرى عندما نتحدث عن رد الفعل ضد القرن الثامن عشر ، خصوصا فى الحركة الرومانتكية .

La Moral universelle ou : les devoirs — Baron d'Holbach (٤٣)
de l'homme fondé sur sa nature. (١٧٧٦) ص ٤١ ، ٥ .

(٤٤) كان جون ستيوارت ميل دائم المقارنة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . ويعنى . بالقرن الثامن عشر حركة التنوير التى ربطت بينها وبين « المبادئ الكلية للطبيعة البشرية » . بينما اعتقد ميل انه فى القرن التاسع عشر ، تعلم الانسان كيف يرى الطبيعة البشرية وعى بتغير بتغير الزمان .

التاليهية والاحاد

تركز فكر القرن الثامن عشر - كما ذكرنا - على انسؤال الخاص بالانسان . ومع هذا فقد استمر السؤال الخاص بالله أو الدين « مثيرا للاهتمام » ، على حد قول هيوم . بل وفائق الأهمية ، لا لانه يساعد على تنوير الطبيعة البشرية ، وانما لأهميته في ذاته . ولا يصح هذا الكلام فقط عن تيارات مضادة مؤسفة في القرن الثامن عشر فقط ، وانما يصح ايضا عن حفنة من الاساقفة الانجليكانيين المتشددين ، وعن الحماس الملتهب عند التقويين الألمان ، والمتدينين الانجليز . وقتل المفكرون الاحرار واللاهوتيون (انكفار) الموضوع بحثا ، ولم ينقطعوا عن الجدل في أصول الدين ووجود الله والمعجزات والكهانة ، والنفع الاجتماعي والاخلاقى للايمان الدينى . وقيل - وكان هناك بعض الصواب في هذا القول - انه حوالى منتصف القرن ، ازداد انشغال فلاسفة الموسوعة بمشكلات الارض أو الدنيا ، التى تتضمن الاصلاح السياسى والاجتماعى . غير ان ايقاع هيوم كان مختلفا . وكذلك كلا من روسو ويمانويل كانط . فلم يبدأ هيوم فى الكتابة منهجيا عن الدين الا بعد ١٧٥٦ ، أى بعد ظهور كتاب *Treatise on Human Nature* باثنى عشرة سنة . وبالمثل أقدم روسو على تأليف أفضل كتبه المؤثرة عن الدين فى منتصف حياته بعد قطيعته للانسكلوبيديين . وكتب كانط مؤلفه الأساسى « الدين فى حدود العقل وحده » (١٧٩٣) بعد ان جاوز السبعين من عمره ، وان ذكر هذه الاسماء يذكرنا بأسماء مفكرين آخرين مرموقين من القرن الثامن عشر ، من فلاسفة وعلماء نفس وعلماء ومؤرخين لم يعد الدين فى نظرهم مشكلة.

ميتة باى حال . اذ كان بعضهم مثل دافيد هارتلى مؤسس سيكلوجية
التداعى من المتدينين الصادقين .

ومع كل هذا ، فلن يستطيع القول بان القرن الثامن عشر كان قرنا
دينيا بالقدر نفسه الذى ينسب للقرن السابع عشر . فكما هو معروف ،
مثل القرن الثامن عشر أزمة ذات أبعاد هائلة هددت ، وبخاصة فى فرنسا ،
بقلب المذابح القديمة ، والقضاء على العقيدة الدينية قضاء مبرما . وتقرن
هذه الازمة التى تنبأ بها الاسقف بوسويه (١) عادة بعصر التنوير . ولكن
فى الحق انها قد انتشرت الى خارج الدوائر الفكرية ، بحيث ضمت المثقفين
بوجه عام . وقد يعتقد ان الازمة قد مرت فى موجات متعددة ، فأولا - كان
هناك الهجوم على الدين السماوى باسم « دين الطبيعة والعقل » ، كما
سماه ماتيوي تيندال . وتحدد عناوين الكتب المتعاقبة التى ألفها مؤلهو
الطبيعة Deists الانجليز فى مشارف القرن واثان القرن ، واثان انصف
الاول منه ، اتجه هذه الموجة الأولى : Christianity not mysterious
(١٦٩٦) لجون تولاند ، الذى حاول ان يتجاوز كتاب لوك
The Reasonableness of Christianity الذى نشر فى السنة السابقة .
والعنوان الثانى هو Discourses of the Miracles (١٧٢٧ - ١٧٣٠)
لتوماس وولستون . ويفسر المعجزات دلى أنها نعيم ينبعث من القسوس
الافاقين ، ويدعو الى العودة الى دين باكورة الحياة القائم على الطبيعة
والحرية . ويليه كتاب - تيندال Christianity as old as Creation
(١٧٣٠) ، الذى قام بالمثل باكتشاف دين محفور فى قلوب كل الناس ،
وسبق كل المؤسسات الكنائسية فى العالم ، واخيرا كتاب وليم وولتون
Religion of Nature (نشر اول مرة ١٧٢٢ وطبع الطبعة السابعة
١٧٥٠) وعلى الرغم من أن موضوع هذه الكتب ، وما يماثلها
هو تطهير الدين من كل غيبيات وخزعبلات ، الا أنه كان هناك
اهتمام بالمحافظة على الجوهر الثابت القائم على الايمان بالاله .
وسرعان ما جاءت فى أعقاب هذه الموجة موجة ثانية تزعمها الشكاك
والمحددون ، وهددت الدين السماوى والطبيعى معا ، وتآلى الطبيعة
والمسيحية التقليدية . وحركت الموجتين قوى تاريخية (بما فى

(١) انظر من ٧٧ من الجزء الاول من الكتاب .

(٢) وولستون Wallaston من رجال الدين الانجليكيين . وكان أشد أتباع هذه
الجماعة من مؤلهى الطبيعة محافظة . ومع هذا فقد تسبب فى الاساءة الى الكثير من أقرانه
القسوس عندما أنشأ نظريته فى الدين المعتمد على العقل بدلا من الاعتماد على الروحى ،
ويعتمد أيضا على النظام الكونى المفروض للطبيعة .

ذلك القوى الفكرية) يرجع أصلها الى عهد أبكر (٣) . ولكن قوتها لم تبلغ حدها الأقصى الا الآن . وبلغت ذروتها اللازمة التي أحدثتها هذه القوى - كما يمكن القول - في العبادات العديدة للعقل والطبيعة و « الكائن الاسمي » ، التي توطدت في باريس وفي كل انحاء فرنسا ابان الثورة في ذروتها ، وتحولت الكنيسة الكلاسيكية الشهيرة (سانت جنيف) ، التي صممها المهندس جان جيرمان سوفلو ، والتي بدأ انشاؤها في عهد لويس الرابع عشر الى البانثيون أو ضريح لعظماء الأمة ، وبذلك بدأ تجريد الأمة بأسرها من المسيحية . وبوسعنا التعرف على بعض معلومات عن الطقوس المتبعة في هذه العبادات من اللوحات المعاصرة المحفوظة الآن في متحف مدينة باريس ويعرف باسم Musée Carnavalet مثل إعادة « مهرجان الكائن الاسمي (لوحة ٥) » وكانت هذه الشعائر التي أزرها روبسبير أميل الى تأليه الطبيعة منها الى الالحاد . وأقام دي ماسي أيضا احتفالا للوحدة تحرق فيه شعارات الملكية ويحتفل بذكرى تدمير كنيسة سان جون (وهي كنيسة يرجع أصلها الى القرن الثالث عشر - لوحة ٦) ، وتمثل آخر رموز التدمير المتعمد للآثار المسيحية . فلا عجب اذا اسماى الرومانتيون في عصر ما بعد الثورة - ومن بينهم توماس كارلايل - القرن الثامن عشر بأنه من أعظم عصور الايمان في التاريخ .

على ان طقوس « العبادة » (٤) . ذاتها لا تبين تماما مدى هذه اللازمة . ولقد تحدث ماكس فيبر عن « انبهار » العالم الجديد Entzauberung والتجرد من الأوهام الانسانية وعن « عالم سلبت منه آلهته » . أن هذا بالضبط ما حدث في القرن الثامن عشر لا في نظر حفنة من المفكرين الاحرار المتشككين فحسب ، وانما في نظر عديدين ، استمروا يتسمون بالمسيحيين . فلقد فقد عدد كبير من الناس - ليس بينهم بطبيعة الحال الكتل البشرية أو اهل الريف منهم بوجه خاص - احساسهم بالمعجزات المقدسة والحارقة ، مما أدى الى تراجع المسيحية كدين سماوى فى الأهمية، بل وبدت غير مسيطرة للعصر ، أو ضربا من الغش . ولكن السبب الذى دفع الناس للتساؤل عن العقائد الدينية لا يرجع الى شعورهم بالضجر من الدنيا (وكان هذا ما عناه فيبر) ولكن على العكس ، لانهم قد تعلموا حب

(٣) انظر ص ٧٧ ، ٧٨ من الجزء الاول من الكتاب .

(٤) لقد أثبتت هذه العقائد أنها قصيرة الاجل . فلم يدم وجودها بعد الثورة ، رغم أن بعضها ، وبخاصة العقيدة العشارية Culté des écharies التي وجدت نفسها للوطن Patrie قد بقيت مزدهرة الى عهد متأخر من فترة الديركتوار (نظام حكم ثورى فى فرنسا من ١٧٩٥ الى ١٧٩٩) .

الدنيا ، وأكثر من ذلك الجرى وراء « السعادة » ، التي تحدث عنها دين
ابكر وأكثر اتجاهها الى الآخرة . ان هذا الشعور المتزايد بالتعلق بالدنيا ،
كان من نتاج تحسين الأوضاع الاقتصادية والسياسية التي وعدت بزيادة
الامان والرخاء لعدد أكبر من الناس ، لم يخطر في البال من قبل امكان
تحققه . وهذا التعلق المتزايد بالدنيا واضح بالفعل في كتاب تولاند
الباكر ، وعلى الرغم من ادعاء تولاند انه مسيحي ، الا انه اراد دينا يهبط
الى الأرض ، ولا يخفى أى غيبيات ، ويركز على الاخلاقيات . وكان تولاند
مقتنعا ان استاذة لوك كن على عكس ذلك . اذ كان يرى انه لا وجود
لشيء يرتفع عن العقل « في الكتب المقدسة . وان العقل وملكات الانسان
العادية وأفكاره قادرة على « النفاذ وراء القناع » ، وانه لا وجود لأى عقيدة
يمكن ان تسمى تسمية صحيحة بالغيبيات : « ان كل شيء أصبح يتسم
بالسلاسة واللفظ » . وكانت هذه شكاية احد القسس بعد ذلك بقرن
تقريبا : « ان كل شيء يعرض بلغة العقل . . . والناس يضيقون بأى شيء
تشتم منه - ولو عن بعد - رائحة المعجزات او غير المتوقع (٥) » وغنى عن
القول وكما لاحظ جروتهويزن : لقد اتسعت الازمة ، التي كانت أشد حدة
فى فرنسا منها فى أى مكان آخر ، وتحولت الى « مذهب » و « عقيدة »
أيضا ، بمعنى انها تضمنت تقلصا للايمان أو تخففه حتى بين المسيحيين
المحترفين .

وتتكشف هذه الازمة المزدوجة لكل من لعقيدة والايمان على أفضل
وجه فى المطارحات الكبيرة ، التي كانت تهدر فى طول البلاد وعرضها
حول وجود الله وطبيعته . وكيف يبرهن على وجود الله ، فلم تعد
البراهين القديمة تكفى فى نظر البراهين الجديدة أو تمهد الطريق لها .
أما البراهين الجديدة فقد بدت بدورها غير وافية عند الكثيرين . اذ أصبح
البرهان الآن - بلا ريب - لغزا الى درجة كبيرة ، أكثر مما كان الحال
فى عهد ديكارت أو اسبينوزا . وحتى اذا عثر على برهان أو أكثر من
البراهين وكان مقنعا بدرجة معقولة ، فان التساؤل كان يبقى حول طبيعة
الله ؟ . هل هو اله العقيدة المسيحية ؟ . وهل يستطيع قول الكثير عنه ؟

Christianity not Mysterious. — John Toland.

(٥)

(١٦٩٦) وبخاصة القسم الثالث -

A Treatise showing that there is nothing in the Gospel contrary to Reason
Jean Baptiste Sermon for the Feast of the Incarnation.

استشهد بها برنار Groethuysen

Die Entstehung der Buergerlichen Welt und Lebensanschauung in

Frankreich. فى ماله ١٩٢٧ الجزء الاول ص ٢٠ .

ان اغلب البراهين الرئيسية - ان لم يك كلها - لاثبات او عدم اثبات وجود الله مدونة في نهاية كتاب نقد العقل الخالص لكانط . وبقد ذكر كانط البرهان الاونطولوجي والبرهان الكوزمولوجي والبرهان الفزيوتولوجي . ونسف كانط ذاته - كما هو معروف - نل هذه البراهين العقلانية . وفي مؤلفاته الاخيرة ، جاء بنوع جديد من البرهان الأخلاقي . فلما كان كانط في كتاب « النقد » ، قد اكتفى بالسؤال عن أى حد يسوقنا العقل النظرى . و العمل فى هذا الطريق اللاهوتى لذا لم يثبت كانط البراهين الأقل تمشياً مع الروح العقلانية مثلما فعل روسو عندما اثبت البرهان المتجاوب هو الشعور الباطنى ، أو عندما استشهد بالبرهان التاريخى الذى يعتقد أنه يبرهن سر المعجزات المسيحية ، أو حتى يبين انه بالامكان القول بأن الدين أمر « طبيعى » للانسان . ومن خلال كل هذه المعركة الخاصة بالبراهين - كما استطاع نسميتها - بوسعنا ان ندرك مدى التضاول فى الثقة أولا فى الوحي . وفى الحجج العقلانية والعلمية والتاريخية ، على التوالى . وكان بين من اشتركوا فى المعركة عدد لا بأس به من الشكاك والملحدين ، وربما كل انسان ادعى الشك بأى قدر .

ولقد ضعفت فكرة الوحي الآتى من وراء الطبيعة فى وقت باكر ، كبرهان أولى ، ولم يعد يؤمن به غير الجماعات الدينية المحافظة - بطبيعة الحال - كاليانسينيين فى فرنسا والتقوين فى ألمانيا . وكان عدم الايمان بالوحي العلامة المميزة لمن يؤلهون الطبيعة Deists . غير ان المدافعين عن المسيحية بحماس فى تلك الأيام بدوا وكانهم قادرون على الاستغناء عن الوحي باعتباره ليس مكملها ما جدا « للدين الطبيعى » . وعلى حد قول صمويل كلارك - وهو من رواد اللاهوتيين الانجليز ، ومن اتبىاع لوك ونيوتن - ان « الوحي » مطلوب لكى تصبح مبادئ الدين الطبيعى « أوضح وأيسر » فى « عصر لا دينى متشكك » وصرح كلارك فى محاضرات بويل الشهيرة التى اختار لاحدها عنوان « وجود الله وصفاته The Being and Attributes of God (١٧٠٤ - ١٧٠٥) : « بان هذه المبادئ بوجه عام يمكن ان تستنبط من سلسلة من الاستدلالات الواضحة التى لا تنكر ، بل ويستطاع برهنتها » . ولكن فى الحالة : لراهنة للعالم الفاسد - أو فى بواكير العهد المسيحى - « ما كان بالوسع أن تعرف الا اعتمادا على الوحي (٦) » .

(٦) A Demonstration of the Being and Attributes — Samuel Clarke

of God. الجزء الثانى - المقدمة .

وهكذا يكون العقل قد حجب الوحي في مطارحات بواكير القرن الثامن عشر . ان هذا هو العصر الذهبي للاهوت العقلاني أو الطبيعي ، عندما نوافرت الثقة في قدرة العقل التأملية ، أي قدرته على انبات وجود الله ، وكذلك كشف الكثير عن طبيعته ، وفي البداية ، كان من الشائع التركيز على البرهانين الاونتولوجي والكوزمولوجي ، أو الجمع بينهما عادة ، فمثلا قام بذلك كل من كلارك وكرستيان فولف الفيلسوف الألماني . غير ان البرهان الفيزيائي اللاهوتي قد ازدادت أهميته بمضي الزمان لأسباب مفهومة . ويبدأ هذا البرهان كما يدل اسمه من الطبيعة وقوانين الطبيعة . وبدا أكثر اتصافا بالروح العلمية في نظر أمثال فولتير ، أولئك الذين يحيون في عالم نيوتن .

ولقد طرب بوجه خاص كلارك - الذي سماه فولتير « الآلة البخارية الاستدلالية » - بالمنهج الرياضي لاثبات وجود الله وقدرته على كل شيء وحكمة وجوده . وقد تكشف الأحكام الاثني عشر لكلارك التي عرضت كبداهات أساسا يوضح البرهان الكوزمولوجي ، والاستدلال « البعدي » من الكينونة الحادثة الى الكينونة الضرورية التي لا تتغير ، فالموجودات في الحاضر يجب أن تكون مدينة بوجودها لعلة خارجية ما ، موجودة بذاتها . وموجودة بالضرورة . وأكد فونف أيضا - وقد أصبح فيما بعد الهدف الأول لهجوم كانط - البرهان الاونتولوجي - الذي بدا مفضلا عنده ، وتوسع فيه الى درجة كبيرة في كتابين عن اللاهوت الطبيعي . ويمثل هذا البرهان المستمد من ديكارت الحد الأقصى للاستدلال المجرد البعيد عن أي امتزاج بالتجريبية ، وكما رأينا (٧) ، انه يتقدم قبلها من الماهية الى الوجود ومن الفكرة الموجودة في عقل المفكر عن الكينونة الكاملة ، الى الوجود كصفة من صفات الكمال . وكان لبراهين فولف تأثيرها العارم في ألمانيا ، ويرجع ذلك الى انه كان يشغل وظيفة مستشار لجامعة هالدة وزعيما للتنوير الألماني .

وفضل فولتير - الذي نقل عن لوك ، ونيوتن ، أكثر مما نقل عن ديكارت - البرهان الفيزيائي اللاهوتي ، الذي عرف كذلك باسم البرهان المعتمد على « التصميم » أو المخطط . ولم يتبين القرن التاسع عشر هذا البرهان فحسب ، ولكنه تمسك به كقوة عامة . وعلى الرغم من أن الاسقف بركلي قد قام برد فعل حاد ضد المادية العلمية ، الا انه قدم تنريعا له في

(٧) انظر ص ٨٣ من الجزء الاول من الكتاب .

فلسفته الالامادية (٨) وعلى الرغم من أن دافيد هيوم قد اختلف شخصيا معه ، إلا أنه أبرزه في كتاب Dialogues Concerning Natural Religion كأكبر البراهين جسارة وشعبية ، في أيامه ، وانتهى الأمر بأن أصبح من المقدسات على يد وليم بالي في كتابه الشهير Evidences of Christianity (١٧٩٤) الذي قرأه تشارلز ديكنز كطالب بكمبريدج . واستعمله فولتير كهراوة لضرب الملحدين . فلقد رأى فولتير مثل بالي - رغم أن فولتير لم يك مسيحيا - أن الساعة تمثل نظام الكون ، وثبت وجود انساغاتي ، والغايات التي تظهر الأشياء قد صنعت لها ، كالعين للرؤية على سبيل المثال ، التي تثبت وجود المصمم : « اننى أقول لكم .. استمروا في النظر الى كل الخزعبلات بفزع ، ولكن اعجبوا مثلى بالتصميم الذي يتكشف في الطبيعة وبالتبعية في صاحب هذا التصميم ، انه علة بداية كل شيء » ونهايته (٩) . وكان فولتير - بكل وضوح - من انصار انعية الغائية . على غرار نيوتن ، أى أنه كان يعتمد على كل من البرهان الغائي والبرهان الاونطولوجي والتشبيهات الفلكية والتشريحية . واعتقد فولتير أنه استند الى العلم الى أبعد حد ولم يستند الى الميتافيزيقا في برهانه لاثبات وجود الله (١٠) .

وانتقلت معركة البراهين ، وغيرت موقعها في منتصف القرن تقريبا . بعد أن اندفع مد الفكر الأوربي بقوة تجاه التجريبية ، وتطالب التجريبية بوقائع واسخة لتدعيم أى نتائج تسد الطريق امام العقل وتدفعه الى عدم

(٨) قال بركل في معرض نزاعه مع الملحدين ان الله قد اختار عادة اقناع عقل الانسان بالرجوع الى ما « تحقق في الطبيعة » ، أى لما فيها من « نظام واتساق بديعين » بدلا من أن يعبد الى ادعائنا ، ويدفعنا الى الايمان به عن طريق ، ما يشذ عن الطبيعة أو الأحداث المنعلة . انظر الى كتاب A Treatise concerning the Principles of the Human Knowledge. الجزء الاول لمرّة ٦٣ .

(٩) Dieu, Dieux مادة ١٧٦٤ Dictionnaire Philosophique — Voltaire. ورغم ازدياد ضيق فولتير من الميتافيزيقا ، فإنه قد أيد البرهان الذي عرضه الى درجة كبيرة قبل ذلك في كتاب Traité de métaphysique (١٧٣٤)

(١٠) طبعا لقد اعترف فولتير بوجود صعوبات خاصة باثبات وجود الله حتى في كتابه الباكر Traité de métaphysique . وعندما أجاب على انصار المذهب المادى ، فإنه استند أساسا على الاحتمالية . ولم يستنتج فولتير من الحجة القائلة أن العينين قد صنعتا - كما لا يخفى - للرؤية ، أكثر من أنه من المحتمل أن يكون هناك كائن ذكى بارع في تجهيز مادته وتشكيلها بحكم العادة Il est probable qu'un être intelligent et supérieur a préparé est façonné la matière avec habileté.

(الفصل الثانى) .

نقبل اى تجارب حسيه متطرفة . فهل يؤيد الدليل الميسور . علميا ، و تاريخيا ، الاعتقاد فى وجود الله ؟ ، وأجمل هيوم الشك المتزايد ، وتوافرت لديه عقلية قوية ساعدته على بحث مسألتين بالذات (كما طرحهما فى كتاب The Natural History of Religion (١٧٥١) - المسألة الأولى تخص اساس الدين فى العقل ، والثانية عن اصل الدين فى الطبيعة البشرية . وجاءت اجابة هيوم عن السؤالين متشككة الى أبعد حد . ففي كتاب Dialogues Concerning Natural Religion الذى كتب بعد The Natural History حلل هيوم البراهين العقلانية الآتفة الذكر ، وقدم واحدا من محدثيه فى « المحاوراة » : كلينت وهو يشجب « الاستدلال الميتافيزيقى » الآخر مستخدما البرهانين الاونطولوجى والكوزمولوجى ، فنادرا ما بدا البرهان القبلى «قنعا للغاية ، الا عند أصحاب الرؤوس الميتافيزيقية ، الذين اعتادوا التجربة والاستدلال (الرياضى) (١١) . كما ان برهان التصميم أو المخطط الذى دافع عنه كلينت قد عجز عن الصمود أيضا أمام الاختبار التجريبي . فهل يعرض العالم ، الذى لا نملك أكثر من معرفة ناقصة له حقا النظام الذى قال كلينت انه متوافر له ؟ وهل نستطيع ان نستنتج من العالم الذى ندركه أية علة ، يعنى الله « البعيد جدا عن نطاق مشاهداتنا ؟ » . وعلى أى حال ، فهل يلزم أن تكون العلة عقلا كعقل الانسان ؟ ألا يصح ان تكون نوعا من فعل التوليد داخل الطبيعة ذاتها ؟ . واذا كانت العلة عقلا ، الا يلزم حينئذ ان يكون للعقل ذاته علة . وهكذا الى ما لا نهاية . وبين فيلو (الشكاك الماهل - وهو من الشخصيات الأخرى فى المحاوراة) ومن المحتمل ان يكون لسان حال هيوم ، الى أى مدى يعد تشبيه الساعة أو الآلة بالطبيعة فى جملتها تشبيها واهنا ، وكذلك تشبيه الساعاتى الصانع المزعوم للطبيعة . وغنى عن البيان ، ان برهان (١٢) اثبات وجود الاله لم يفلح فى ان يكون دليلا كاملا .

ولكن ما الرأى فى وجود اساس ممكن للدين فى الطبيعة البشرية ؟ . هل يصح القول - كما يقول بعض مؤلھى الطبيعة - ان الدين ليس فقط فكرة للعقل ، ولكنه فكرة فطرية « مدونة » - كما يقول ماتيوتيندال -

(١١) فى الواقع كان من قال ذلك هو محدث ثالث . غير انه هو وكلينت متفقان فى هذه النقطة .

(١٢) Dialogues concerning Natural Religion — Hume.
وبخاصة الجزء الثانى والجزء التاسع ففيه هجوم كلينت وفيلو على ديميا . كتبت المحاوراة ١٧٠٥ - ١٧٠٦ ونشرت بعد وفاة هيوم .

« فى قلوب كل واحد منا من اول بدء الخليقة (١٣) » ، وأجاب هيوم على هذا السؤال وهو ثانى سؤال يثار فى كتاب The Natural History بالغوص فى التاريخ . وهنا اكتشف ارضا جديدة . واستنتج بناء على ما قاله الرحالة وتقارير المؤرخين ان العقيدة الدينية رغم انتشارها بين الجنس البشرى ليست كلية ومطردة . ومن ثم فانها لم تنبع من « غريزة اصيلة او انطباع اولى للطبيعة » فكيف ظهرت اذن ؟ . ورجع هيوم الى التفسير السيكلوجى . اذ رأى أن قلائل قد اعتمدوا على الاستدلال ، ولكن الأغلبية تخضع لاهوائها أو لامالها ومخاوفها نى . حياة اليومية . والهلع من المجهول ، والتعطش للانتقام والخوف من البقاء وما اشبه . وعندما تحدث عن الانتقال من تعدد الآلهة — الذى اعتقد انه يمثل الصورة الاصلية للايمان الدينى — الى التوحيد رأى هيوم : « ان ما يسوق الناس الى هذه الفكرة (الاخيرة) ليس العقل ، الذى لا يستطيعون ادراكه الى درجة كبيرة ، ولكنه التذلل والمخاوف من أبعد الخزعبلات ابتذالا (١٤) » .

وعلى الرغم من ان هيوم كان شكاكاً ، لا يثق فى كل من العقل والوحى ، الا انه لم يك ملحداً . ولكن كان هناك ملحدون ، وعددهم فى تزايد ، ولقد أنكروا وجود الله انكاراً باتاً . والتقى هيوم ببعضهم على مائدة البارون هولباخ فى باريس ، وتصادف ان كان خمسة عشر فرداً من الحاضرين فى احدى المناسبات — وعددهم ثمانية عشر — من الملحدين طبقاً لما قاله ديدرو . وفرق ديدرو قبل ذلك بسنوات قليلة بين ثلاث فئات من الملحدين : « الملحدون حقاً ، والملحدون الشكاك لأن عدداً كبيراً ليس متأكداً من موقفه ، والمعجبون بذاتهم (١٥) » . وكان هولباخ الذى وصفه بأنه « العدو الشخصى لله » أفضل المعروفين وأكثرهم هيبة بين الملحدين حقاً فى عصره . ولقد روج أفكار هيوم ، ولكنه أضاف شيئاً جديداً الى النقاش . وفى صميم الحاد هولباخ ، ثمة تصور للطبيعة أو للمادة ، وبحث على نحو أكمل فى الفصل التالى . وكتب هولباخ ان كلارك واللاهوتيين قد جعلوا الهيم « يعتمد على ضرورة وجود قوة لها القدرة على بدء الحركة » (١٦) ولكن افترض ان المادة قد وجدت دائماً ، وان الحركة

Christianity as Creation - Matthew Tindal.

(١٣)

(لندن ١٧٣٠) الفصل السادس .

The Natural History of Religion — Hume.

(١٤)

Pensées Philosophiques — Diderot. رقم ٢٢

(١٥)

Système de la nature - Holbach.

(١٦)

(١٧٧٠) الجزء الثانى — الفصل الثانى . وقام هولباخ أيضاً بتحطيم براهين أخرى

لديكارى ومالبرانش ونيوتن ومؤلفى الطبيعة .

فطرية فى المادة . فى هذه الحالة ، يكون لدى الطبيعة كفاية ذاتية ، ولن تكون هناك حاجة الى اله لتفسير ظاهرة الكون والحركة الكونية العظمى ، بل ولا يحتاج الى العقل نفسه . وهكذا فبينما بدت الطبيعة النيوتونية لفولتير مدعمة - بل وتحتاج - الى الايمان بوجود محرك أول ، فانها قامت بشئ مخالف عند هولباخ . وقدم ديدرو ذاته تنويعا طريفا لبرهان الملحدين . وكان ديدرو فى البداية مؤلها للطبيعة ، بنى تاليهه لها لا على الفزياء الميكانيكية ، ولكن على أنماط تتبع غايات وأنظمة أدركها فى العالم البيولوجى . وعندما ألف كتاب « رسائل عن العميان » (١٧٤٩) ، كان قد ترك غايته البيولوجية ، واتجه الى الايمان - مثل هولباخ - بان المادة قد خلقت نفسها . فالأعمى المحروم من النظر لا يتوقع منه ان يرى أو يقبل النظام والكمال فى الطبيعة . فمن المستطاع تفسير التنوع فى الطبيعة والقوضى وكذلك الهوليات والعجائب طبيعانيا بغير رجوع الى الغيبيات .

وكشف ايمانويل كانط افضل من كل من الشكاك والملحدين المأزق الحق لفكر القرن الثامن عشر عن وجود الله . وفحص كانط كل البراهين ، ودافع عن بعضها لفترة ما ، وبخاصة البرهان الفيزيائى اللاهوتى ، الذين بدا أقربها الى الطبيعة النيوتية . ولكن فى النهاية ، أعلن كانط أن كل هذه البراهين « مستحيلة » وتبعا لنظرية المعرفة التى وضعها ، أصبح الله « غير معروف نظريا » . وهكذا لم تعد الفلسفة أو العلم قادرين على التعريف بالله ، كما حدث على عهد ديكارت ونيوتن وكريستيان فولف . فالعقل النظرى عاجز عن اثبات وجود الله ، ولا مناص من ان تعجز الطبيعة عن كشفه . فلا غرو اذا سمي كانط « محطم الكل » ، أى محطم اللاهوت الطبيعى .

ومع هذا فقد حاول كانط انقاذ ما يمكن انقاذه . فلقد استمر يعتقد أن فكرة الله قد تعود بالنفع على كل من العلم والأخلاق . فقد تساعد العلم ، اذا وضعت له كهدف الارتباط بين الأشياء . وأهم من ذلك ، فان فكرة الله قد تدفع الانسان الى تحقيق أعظم المواقف الأخلاقية . ولكن الإبقاء على فكرة الله قد تطلب من كانط وضع برهان جديد مختلف عن جميع البراهين العقلانية والعلمية القديمة . اذ استنبط وجود الله ، وكذلك الحرية والخلود من طبيعة الانسان الأخلاقية ، وكتب : « لا مندوحة من ان تؤدى الأخلاق الى الدين » (١٧) . وقبل كانط كحقيقة واقعة

(١٧) Kant - فى كتاب الدين فى نطاق العقل ، وحده . تمهيد للطبعة الأولى انظر بوجه خاص لكتاب « نقد العقل العملى » ١٧٨٨ لمعرفة البرهان الأخلاقى الجزء الأول - الكتاب الثانى - القسم الخامس .

تجربة الانسان الأخلاقية والاحساس الفطرى للانسان بالاختلاف بين الصواب والخطأ ، واضطراره لاطاعة القانون الأخلاقى . وربما رجع ذلك الى تعلمه الباكر عند التقويين فى أيام دراسته فى جامعة كونيغزبرج . غير ان الانسان يجب أن يتأكد من الطبيعة الأخلاقية للكون ، التى تتطلب بدورها الايمان بوجود الله . اذ لا يكفى ان يشعر الانسان بالاضطرار الى الفضيلة ، ولكن فى الرغبة ان يكون وان يصبح فاضلا بالمعنى الكامل للكلمة ، وفى برهان كانط الأخلاقى الجديد ، لم يزد الله — بكل وضوح — عن مجرد مسلمة للعقل العملى أو « موضوعا للايمان » بالفعل . وهكذا يصح القول بأن كانط قد استعاد الدين للايمان أكثر منه للعقل ، وانه قد جعله تابعا للأخلاق .

وقبل ان نترك معركة البراهين ينبغى التنبيه بإيجاز الى شخص سبق كانط ببعض الوقت . انه روسو ، الذى ألهم روح الحركة الرومانتيكية ، التى سيجىء الكلام عنها فيما بعد . وكان روسو مشغولا أساسا بارجاع الناحية الشعرية الى الدين . اذ لم يقدم القس المنحار من اقليم سافوى (فى رواية اميل) عندهما تراجع عن شكوك التنوير على ازدراء البراهين العقلانية ، ولكنه قال ان العقل — النظرى أو التألى — للفلاسفة — ليس كافيا على وجه التقريب لتحقيق الاقتناع الدينى : « فانا أقرأها (الاستنتاجات العقلانية على أوصاف الله) دون ان أفهمها ، وفى الصميم ليس هذا اقرارا على الإطلاق » . فعبثا أقول ان الله هكذا ، أى اننى أشعر به وأجربه . ومن ثم اتجه القس أو الخورى الى الشعور الباطن للعثور على الله ، ونصح اميل باستشارة قلبه فى مسائل الدين والسلوك لأن الشعور سابق للمعرفة . « ان توجد يعنى أن تشعر ، لأن مشاعرنا أبكر بلا شك من فكرنا ، ولقد توافرت لنا مشاعر قبل ان تتوافر لنا الأفكار » (١٨) .

وكما لاحظنا من قبل ، لقد امتدت أزمة الايمان الدينى فى القرن الثامن عشر الى الأفكار الخاصة بماهية الله ، وإلى الأفكار الخاصة بوجوده أيضا . ولكى ندرك كيف رسمت الحدود فى هذه الحركة الثانية ، علينا ان نوضح فائدة كلمات معينة . ونبه كانط الى الفارق المتزايد بين مصطلح تأليه الطبيعة Deism والتأليه بالمعنى الصحيح Theism ، أى تأليه الله وقال ان مؤلهى الطبيعة يؤمنون فى وجود اله ما ، أما التالهيون فيؤمنون بالله الحى . ومؤله الطبيعة هو القادر على قول القليل أو لا شئ عن الله

(١٨) Emile — Rousseau. ١٧٦٢ « عقيدة قس من مقاطعة سافوى »

(١٩) Kant — نقد العقل الخالص القسم الثانى — الفصل

الثالث الفقرة السابعة .

باستثناء انه موجود وانه علة العالم . بينما يعتقد التالهي ان العقل قادر على ذكر الكثير ، يعنى ان الله هو خالق العالم « وليس مجرد العلة المجردة الاولى ، وانه مبدأ أو مصدر كل نظام طبيعى واخلاقي . ولقد فرق كلارك فيما بعد بين أنواع مختلفة من تالهيية الطبيعة . فهناك مؤلهون طبيعيون يعتقدون فى وجود كائن اسمى خلق العالم ، ولكنه لا يحكمه . وآخرون يؤمنون بالنعمة الالهية ، ويؤمن آخرون غيرهم بان الله له أوصاف اخلاقية ، ولكنها لا تتضمن الحساب عن الثواب والعقاب فى الآخرة . وأخيرا هناك مؤلهون طبيعيون « لديهم أفكار صحيحة وصائبة عن الله ، وكل الأوصاف الالهية فى كل ناحية » ، ولكن بغير قبول لآى نوع من الوحي والخوارق . ان هذا النوع الأخير هو « النوع الحقيقى الوحيد بين المؤلهين الطبيعيين » - كما دعاهم كلارك ، وكان يرغب فى استعادتهم الى حظيرة المسيحية (٢٠) . ولا يخفى ان معنى هذه المصطلحات يحدث اضطرابا ، كما أنه حير القرن الثامن عشر (انظر مقال فولتير عن Theisme التالهيية فى القاموس الفلسفى ، والذي نشر فى الأصل تحت عنوان Deisme التالهيية الطبيعية !) وبالرغم من كل هذا فقد كان كانط مصيبا . فلقد ظهر بمرور الأيام ميل لتحديد معنى لكل مصطلح مختلف عن معنى المصطلح الآخر ، وبذلك يستطاع التمييز بين المسيحي والتالهي الطبيعى والتالهي بالمعنى الصحيح . ورغم ما يقال أحيانا فقد كان الميل الشائع بين المؤمنين العقلانيين على أقل تقدير هو تجاه التالهيية الطبيعية (٢١) . فقد خففوا أوصاف الله الى حد أدنى حتى جردوه من خصائصه المسيحية ومن الشخصية . وهناك أمثلة قليلة تصور هذا الاتجاه .

ويستطاع الاعتماد على الأوصاف الالهية التى حددها كلارك فى محاضراته ضمن « محاضرات بويل » كنقطة بدء مناسبة . اذ يتميز الله عند كلارك بين أشياء أخرى بأنه الواحد والوحيد الذى لا يتغير ، وله كيان مستقل موجود منذ الأزل ، ومتمايز عن العالم أو أى شىء مادي .

(٢٠) لمعرفة رأى كلارك فى مؤلهى الطبيعة انظر كتاب The Being and Attributes of God. الجزء الثانى مقدمة .

(٢١) الحق أنه بعد منتصف القرن ، لم تعد المشكلات التى حارب مؤلهو الطبيعة الانجليز من أجلها « كالعقل فى مقابل الوحي » تثير الكثير من الخلاف . وبدأت الأنواع الأكثر وجدانية من التعابير الدينية تلقى استحسانا . وعلينا ان نتذكر - مع هذا - ملحوظة سير لسلى ستيفن « بان حركة مؤلهى الطبيعة لم تمت ولكنها فى سبات عميق » ، وان هذه الحركة قد ظهرت ابان الثورة الفرنسية . والحق انها قد برزت فى الكثير من المعتقدات التى شاعت خلال الثورة .

كما انه حاضر في كل آن ، عاقل ، ولديه حرية ، ويتمتع بقوة وحكمة بلا حدود وخير وعادل ، مما جعله الحكم الأسمى للعالم ، وفيصله . وإلى جانب هذه القائمة من الأوصاف ، التي يمكن معرفتها بالعقل فقط ، فقد اضاف كلارك أوصافا أخرى تتكشف فقط في الكتب المقدسة المسيحية مثل الأقانيم الثلاثة ، أو بنوة الله ورسالة ابن الله على الأرض ، وثمة معجزات حقه تؤيد هذا المعنى الأخير . وعلى الرغم من ان اله كلارك كان الى حد كبير من نتاج اللاهوت الطبيعي ، الا أنه قد ظل مماثلا للاله المسيحي ، ومن ثم ففيه الكثير من الاله الشخصي ، المعنى بمصير الانسان . فهو يتدخل فيه ويزوده بحاجاته . وساوى كريستيان فولف بين الله واله المسيحية بعد ان وصفه في البداية *ens a se* ، أى ككائن مستقل مختلف عن الطبيعة والنفس الانسانية . ووصفه أيضا *ens perfectissimum* أى لديه كل الحقائق في أعلى درجة ممكنة ، وخلق العالم بحرية .

وكانت فكرة المؤلهين الطبيعيين عن الله مختلفة . فلقد دعوا الى العودة الى دين بسيط يؤمن بالطبيعة . ويمتاز هذا الدين - في رأيهم - بأنه سابق للأديان الوضعية والسماوية في العالم ، وأعظم منها . ويبحث هذا الدين «Ur» ، الذى يشترك فيه كل البشر ، الايمان باله كونى لا يعرف المحاباة في معاملته لشعوب الأرض ولا يستثنى من ذلك المسيحيون أو اليهود . كما انه يحكم طبقا لشريعته ، ولا يقلب قوانين الطبيعة بمعجزاته ، ولما كان هذا الاله يتصف بعقلانيته وخيريته فانه قد وضع قانونا أخلاقيا ، ولكنه أعطى الناس القدرة على اتباعه دون أى تدخل الهى خاص . ولقد اهتم المؤلهون الطبيعيون اهتماما ملموسا بالأخلاق أكثر من اهتمامهم باللاهوت (٢٣) ، ولكنهم استمروا يؤمنون بأن السلوك الصحيح يعتمد على الايمان الصحيح ، ومن ثم فانهم احتفظوا بالحد الأدنى من اللاهوت ، واختصروا قائمة الأوصاف الالهية الى عدد قليل يسمح - فى ظنهم - بالقضاء على التعصب والبغضاء والملا أخلاقيات التى أحدثتها الهة الوحي (!) ولخص فولتير قانون التالى الطبيعي فيما يأتى :

(٢٢) يلاحظ أن كلارك قد فرق بين مادية الله ، وجوهره وأوصافه . والانسان غير قادر على معرفة أى شيء عن المادية أو الجوهر ولكن بوسعه أن يعرف الكثير عن الأوصاف . (٢٣) يقول تيندال فى كتاب *Christianity as old as Creation* لندن ١٧٣٠ ص ٣٣١ - الفصل الرابع عشر) « ان مبادئ مؤلهى الطبيعة لا تحتوى على أى شيء يبعدهم عن الاتباع الكامل لكل واجبات الأخلاق ، التى تمثل كل مقومات دينهم ، ولا تترك لهم بابا للمشاجرات التى لا تنتهى ، والالتقسامات القائلة . والتى خلقها الحماس واشتهاء كل شيء آخر عند أقرانهم من المخلوقات .

« بعد الجمع بين هذا المبدأ (يقصد النعمة الالهية) وباقي العالم .
 لم يعد المذهب التالهي يضم أى طائفة من الطوائف التى يتناقض كل
 منها مع الآخر . ان دينه هو أقدم الأديان ، وأوسعها انتشارا ، لأن التعلق
 البسيط بالله قد سبق كل مذاهب العالم . انه يتحدث لغة يفهمها
 الجميع . ان له اخوة فى بكين وغيرها من البلدان ، ويعتبر جميع الحكماء
 اخوة له ، ويعتقد أن الدين لا يشتمل على آراء من الميتافيزيقا غير المعقولة .
 ولا على مظاهر جوفاء ، ولكنه يعتمد على العبادة والعدالة . فعماد عقيدته
 فعل الخير والخضوع لله » (٢٤) .

على اننا نرى عند فولتير تحليل لايمان وفقا للتأليه الطبيعى ، أو
 بعبارة أخرى ، تحول الايمان التالهي عنده الى نوع آخر من التأليه
 الطبيعى . فبعد أن طرح فولتير هذا الراى ، مر بفترة شك طويلة فى
 النعمة الالهية . وبدأ يتساءل عن حرية الله فى خلق العالم . ان هذا فى
 الحق هو جوهر الجدل الذى دار بين فولتير وروسو ١٧٥٦ . فلقد تزعزع
 تفاؤل فولتير بعد زلزال لشبونة ١٧٥٥ ، الذى أحدث دمارا فظيما ، وعناء
 بشعا . لقد أثار هذا الحادث وغيره من الكوارث الكبرى فى التاريخ
 السؤال حول الشر . فليس من شك فى ان النعمة الالهية قد أعدت كل
 شيء ، ورتبت كل شيء ، ولكن لو كان ذلك كذلك ، فان هذا لم يك لنفع
 الانسان . فهناك شر فى العالم . ولا فائدة من انكار هذه الحقيقة . وأجاب
 روسو « أجل » ولكن الشر من صنع الانسان ، وليس من صنع الاله
 وتراجع فولتير لأنه لا يعلم شيئا عن ذلك . فلم يسبق لأى فيلسوف ان
 فسر تفسيراً مقنعا أصل كل من الشر الأخلاقى والفزيائى . فلعل الله
 ليس حرا ، أى ليس قويا بالقدر الكافى كى يخلق نوعا مختلفا من
 العالم ، ويتحقق للبشرية السعادة بالتبعية . وأعل الله فوق الخير والشر .
 وفى هذه الحالة ، تكون هناك نعمة الهية عامة ، وليست محددة ، ويقول
 الفيلسوف للمراهب فى كتاب القاموس الفلسفى : « اننى أعتقد فى وجود
 نعمة الهية عامة ، انبعث منها القانون الذى يحكم كل شيء . ولكننى
 لا أعتقد فى وجود نعمة الهية خاصة تغير من اقتصاديات العالم ، أى
 من أجل عصفورتك أو قطتك » (٢٥) . واستمر فيلسوف فيرناي
 (فولتير) حتى النهاية يعتقد فى الصانع الاسمى للسماء والأرض ، ولكنه

(٢٤) Dictionaire Philosophique — Voltaire. مادة 'Théiste'

(٢٥) نفس المصدر — مادة Providence

ابتعد عن الايمان بأن الله قادر على كل شيء ، أو أنه وجود على البشر ، وباستثناء أنه الأصل النهائي للعقل والفريزة الأخلاقية للإنسان . لقد استمر اله فولتير الها شخصيا ، وإن كان هذا على نحو هزيل وحسب . وبلغ هذا الاتجاه نحو تضيق مضمون اللاهوت حده الأقصى عند هيوم ، ولعله لم يتيسر الا لقلائل في زمانه من المؤلهين الطبيعيين أو التالهيين بلوغ هذا الحد البعيد . ومن المؤكد أن كانط تابعه الفلسفى لم يبلغ هذا الحد(*) . فعندما تحدث عن الشك ، استعرض كانط طابورا حافلا من الصفات الالهية . وعندما فعل ذلك - بطبيعة الحال - لم يعتمد على العقل النظرى ، ولكنه اعتمد على الأخلاق . اذ يتطلب المبدأ الأخلاقى فى الإنسان الها أخلاقيا قادرا وعالما بكل شيء ، وعادلا ييسر الاهتداء الى الخير الجامع Summum bonum الممكن ، ويكون الاهتداء اليه مرغوبا بلا حدود (٢٦) . وعلى عكس ذلك ، فإن هيوم كان مستعدا أن لا يقول أى شيء عن الله باستثناء أنه موجود (اعتمادا على الدليل البعدى عن مقدار النظام الملحوظ فى العالم فى أقل تقدير) . ولكن هل كان على المرء أن يذهب الى ما هو أبعد ، وإن يسمى الاله عقلا أو فكرا ؟ . لقد خلص فيلو (احدى شخصيات محاورات هيوم) - على أى حال - الى أن الخلافات حول الطبيعة الالهية مجرد « خلافات شفوية » . واستبعد كل تشبيه لله بالعقول البشرية . وفوق كل ذلك ، رفض هيوم الربط بين الله والحياة الأخلاقية على أى وجه ، ورفض أيضا نسبة أى أوصاف له مثل النعمة الالهية والعدالة أو المحبة . وناسب هيوم الى حد الكمال تعريف من ينصر التاليه الطبيعى بأنه الإنسان الذى يعتقد فى وجود اله ، ولكنه ليس الها حيا أو شخصيا . وتذبذب البندول بعيدا عن « المؤلهين الطبيعيين » الأصل عند كلارك ، والذين توافقوا هم والمسيحيين فى كل شيء خلاف الايمان .

لن يكتمل الكلام عن الأزمة الدينية فى القرن الثامن عشر ، اذا لم نتحدث عن حركتين وثيقتى الارتباط فى الفكر ، يعنى « حركة التاليه الطبيعى النقدية » ، كما سماها سير ستيفن ليزلى و « العلمانية » . كما تكشف أساسا عند محاولة صيغ الأخلاق بالصيغة العلمانية . ولقد كتب الكثير عن الحركة الأولى ، ولسنا بحاجة فى هذا المقام لأكثر من تعريفها ، وذكر بعض أمثلة لها . واذا تصورناها تصورا ضيقا قلنا أن حركة

(*) ربما كان هذا الحكم بعيدا عن الدقة ، ولعله يعبر عن وجهة نظر المفكرين الانجليز ، ولكن الألمان وغيرهم لا يقبلونه بسهولة .
(٢٦) انظر بوجه خاص لكتاب نقد العقل العمل الجزء الأول - الكتاب الأول - والفصل الثانى القسم السابع فيما يتعلق بأوصاف الله عند كانط .

التأليه الطبيعي تدل على الهجوم على الأدلة الخارجية ، أى على التصديق المطلق لوفائع التاريخ المسيحي ، كما رويت في الكتاب المقدس . وإذا فهمت فيما أرحب ، فإنها تدل على الهجوم على الدين المنظم بوجه عام ، وعلى المسيحية والكنيسة المسيحية بوجه خاص . إنها تمثل الجانب المدر من حركة التأليه الطبيعي وكذلك حركة الاتحاد التي نمت جنبا إلى جنب هي وحركة التأليه الطبيعي « البناء » . وازدادت الحركة النقدية للتأليه الطبيعي انتعاشا عندما ازدادت حركة الاتحاد وهنا ، وأصبحت مثلما قال ستيفن « عتيقة ومهددة إبان العهد الثوري » . وكان ستيفن يتحدث أساسا عن حركة التأليه الطبيعي الانجليزي ، ولكن في الواقع ان الحركة النقدية للتأليه الطبيعي قد ازدهرت بصفة رئيسية في فرنسا . حيث تزايدت بعد نقض ميثاق نانت على يد لويس الرابع عشر . ولقد قيل بارتباطها بتعصب الكنيسة ، واضطهادها ، وبرجال الدين الفاسدين . وأجمل فولتير روح الحركة التأليهية الطبيعية النقدية التي تجسمت في صورة مشروعات ظهرت أثناء الثورة بعد اعلان التقويم اللامسيحي الجديد ١٧٩٣ ، وإقامة عقائد مخططة لكي تحل محل المسيحية . ولقد نادى « فولتير » سحقا للمدلسين *Ecrasez l'infame* ، فلماذا تسحق المسيحية ، لأنها انحدرت من التبدليس والخوف ، ولأنها شجعت « أحلام المرضى » (وهذا تعبير هيوم) والحزبات والتعصب ، وأدت إلى اندلاع الحرب والمذابح ، ولأنها دعت إلى عبادة اله زائف قاس ولا أخلاقي — كما تكشف في التوراة والعهد القديم بخاصة — ولأنها سدت الطريق أمام التقدم الفكري ، وأخضعت الناس لحكم القسس والطغاة ، ولأنها لم تك حتى نافعة ، كما قال هولباخ — الذي لم يتبع أى نوع من المذاهب التأليهية الطبيعية ، ويستطاع العثور على المصدر الحقيقي لكل هذه التحاملات والشرور التي عاناها الناس في الخواطر التي ألفها الناس عن الله ، خصوصا الإله المسيحي .

وتبعاً لما ذكره هولباخ ، فإن ما ترتب على ذلك هو القول بضرورة فصل الأخلاق عن اللاهوت . فليس هناك « شئ » تشترك فيه الأخلاق والمذاهب الوهمية التي صنعت بحيث ترتكن على قوة مختلفة عن الطبيعة » (٢٧) . فهل يعد الاتحاد متوافقاً هو والأخلاق ؟ . ورد هولباخ : بكل تأكيد أنه متوافق ، وكان يتبع في هذا المقام تقليد بيرييل . ومع هذا فإن فولتير قد ارتاب في هذا الرأي ، واستمر هذا الموضوع موضع جدل كبير في فكر القرن الثامن عشر : هل يعد الناس فضلاء ، وهل

يستطاع الاعتماد عليهم للاضطلاع بواجباتهم الاجتماعية بغير ايمان بالله والكتب المقدسة . ولم يعتقد المؤلهون الطبيعيون - ومن بينهم فولتير - انهم قادرون ، ولكنهم كثيرا ما فرقوا بين « دينين » : احدهما للمكتل البشرية الامة التي كانوا يخشونها . والدين المتحضر (مع استعمال عبارة روسو) الذي يطبع في النفس صورة اله عادل منتقم . والدين الاخير للمتنبورين الذين لا يحتاجون الى مثل هذه المعتقدات الفجة للنهوض بواجبات المواطنة . وبدأت العجلة بالفعل تدور تجاه أخلاق أكثر علمانية وخالية من أى شوائب وهذا يتضح من محاورات هيوم ، حيث تناطح كلينث وفيلو حول هذه المشكلة بالذات . وذكر كلينث ، الذي مثل الى حد ما موقف المؤلهين الطبيعيين : ان الدين حتى اذا كان فاسدا أفضل من لا دين على الاطلاق وان عقيدة الدولة مستقبلا ستكون « قوية وضرورية للغاية لتأمين الأخلاق » ، وان علينا ان لا نتركها أبدا . واحتج فيلو على ذلك بأن أى دين فاسد « لن يكون لصالح الأخلاق قط » ، حتى فى حالة العوام الدواجين ، وان أى انتباه مستمر للخلاص الأبدى يتسبب فى ظهور انانية ضيقة الأفق ، ويحط من مشاعر الجود . ولم يقل فيلو مثل هذا رأى بالفعل ، ولكن من الواضح انه اعتقد ان الأخلاق قادرة فى ذاتها على تحقيق ما هو أفضل (٢٨) . وكان هذا هو موقف هيوم ، الذى ثار على الكالفانية ، التى شب وترعرع عليها وأراد استبعاد الدين من الاشراف على السلوك حتى يوضع علم أخلاق متحرر من الدوافع والثوابت الدينية . وكانت هذه أيضا رغبة الراديكاليين الفرنسيين ، وبخاصة هولباخ وديدرو ، اللذين كانا أكثر اخلاصا من هيوم فى هذا المقام ، واللذين رفضا فكرة « ازدواجية الدين » . وطالب هولباخ الذى ألف كتابا فى الموضوع « بأخلاقيات الطبيعة » المقابلة للأخلاقيات الدينية . والمعتمدة على دافعى اللذة والألم والاحتياجات الاجتماعية ، مع الاسترشاد بالتجربة . أما ديدرو ، فانه اتجه اتجاها مماثلا تقريبا . وان كان لم يرض عنه رضا كاملا ، لأنه بدا له خاضعا للمحتمية . ويمثل ايرل شافيتسبرى فى بداية القرن ، وكانط فى نهايته ، وجهة نظر وسط ، لم تكن فى حالة الاثنين أخلاقيات علمانية بمعنى الكلمة . فلقد اعتقد الاثنان فى وجود اله اخلاقى ، وفى نوع من العلاقة بين الأخلاق والدين . وفى الوقت نفسه ، لم يسمح كل من شافيتسبرى وكانط بقيام الدين بالتزويد بدافع للفعل الأخلاقى فى شكل وصايا أو روادع . واهتدى شافيتسبرى الى الدافع فى « الاحساس الأخلاقى الطبيعى » عند الانسان ، الذى لن يكون مكتملا

بغير الشسعر بالتقوى نحو الله . وقام كانط بالشئ نفسه ، كما رأينا (٢٩) ، أى انه بدأ بالانسان الأخلاقى القادر على ادراك واجبه على نحو كامل بغير الله ، ولكنه ، تبين بعد ذلك انه فى حاجة الى الله حتى يجمع بين الفضيلة والسعادة . وأصر كانط دائما على القول باستقلال الأخلاق ، « حتى وان كان لا مناص من ان تؤدى الأخلاق الى الرجعى للمدين » . تماما مثلما أصر فى موضوع « الصراع بين الكليات » فى الجامعة الألمانية على القول باستقلال الفلسفة عن اللاهوت .

ونبه كتاب لجوتهولد افرايم لسنج ، بعد التضرع ببعض أفكار من لايبنتز الى سؤال آخر : هل بدأ مفكرو القرن الثامن عشر تأمل امكان «تربية الجنس البشرى ؟ » أى هل بدأوا يفكرون بأسلوب التطور التاريخى للأفكار والمعتقدات الدينية ؟ . والى حد ما ، لقد بدأوا ذلك ، وسيزداد هذا الكلام وضوحا عندما نناقش فى فصل لا حق بزوغ التاريخانية فى الحركة الرومانتيكية . ومع هذا ، وعلى الجملة ، فانهم لم يفعلوا ذلك ، اذ استمر الجميع من متشددين (أورثوذكس) أو ممن انقطعوا عن هذا التشدد كالمؤلهين الطبيعيين والفيلولوجيين والملحدين ، يبحثون بفكرهم عن « الدين الحق أو الأخلاق (فى حالة الملحدين) على نحو مطلق ، وبلغة دالة على سكون التيار التاريخى (أى عكس ما تدعو اليه التاريخانية) . وسعى المؤلهون الطبيعيون ان يحل الدين الطبيعى (القديم قدم الخليفة) الذى لم يتغير ولن يتغير ، محل الدين السماوى . وعلى حد قول تيندال : « لا بد ان يظل ديننا هو هو . فاذا كان الله لا يتغير ، فان واجبنا نحوه ينبغي أن يكون كذلك » (٣٠) . وعلى الرغم من ان هولباخ قد تنازل عن القول بنسبية العادات الانسانية ، الا انه قال الشئ نفسه عن الأخلاق . فلقد اعتقد فى وجود « أخلاقيات كلية » . هى هى عند جميع الناس ، فيما عدا مظهرها الخارجى . وكتب هولباخ : « عند أصحاب الاستعداد للتعقل ، الطبيعة لا تتغير . وتتركز المسألة حول كيفية التدقيق فيها واستنباط القواعد الأخلاقية الثابتة التى يتعين اتباعها منها » (٣١) كما ان كانط أو فولف لم يفكرا - بالنسبة لهذه الناحية - تفكيرا تاريخيا فى الدين والأخلاق . اذ بدأ لكانط انه من الميسور العثور على مصدر الايمان

(٢٩) انظر ص ٦٢ .

(٣٠) Christianity as old Creation - Matthew Tindal.

انظر ملحوظة (١٣) الفصل الثانى .

(٣١) La Morale universelle - Holbach.

انظر ملحوظة رقم (٢٧) التمهيد .

الدينى فى الوعي الأخلاقى ، أو احساس الانسان بالشئ فى ذاته ، الذى لا يتغير . ومن المؤكد ان هيوم قد فكر فى الدين تفكيرا تاريخيا . ولكنه تماثل مع كثير من معاصريه الذين اكتشفوا أصل الدين ، فاعتقد ان الدين يتبع طريقا دائريا فى التاريخ ، وانه ينحط فى أغلب الأحيان الى مجرد عبادة الأوثان (٣٢) .

ان الاحساس بالتطور التاريخى هو الذى جعل كتاب لسنج : « تربية الجنس البشرى » من علامات الطريق . فلم يقتصر الأمر على ان لسنج قد أدرك ادراكا أوضح من هيوم البعد التاريخى للدين ، ولكنه رآه كتقدم صاعد للوعي الدينى للانسان . والحق لقد كانت هذه الوسيلة هى الوسيلة التى حل بها لسنج مشكلة العقل والوحى ، واعتقد انه ليس من الضرورى الانحياز فى الجدل المعاصر حول الموضوع . ومن الواجب ان ينظر للدين كوحى وككشف متقدم ، يزداد العقل تفهما له واستنارة به بمرور الزمان : « ان ما يقوم به التعليم بالنسبة للفرد ، قد قام به الوحى بالنسبة للجنس البشرى كله ، أى ان الحقيقة الدينية قد تكشفت للبشر على مراحل ، وعلى أقساط مثلما حدث - كما نستطيع القول فى نموهم » .

وهناك ثلاث مراحل تمر بها التربية الدينية للجنس البشرى . فى المرحلة الأولى - أى الطفولة ، ارتفع اليهود الى تصور وحدانية الله واقتصر هذا عليهم ، وكان ما استهواهم فى هذه المرحلة هو المعانى الحسية كالعبودية والثواب ، ولكن بغير ايمان بحياة فى المستقبل : « غير ان المبادئ الأولى لا تناسب غير سن معينة » . وعلى هذا فلقد تجاوز البشر هذه المبادئ الأولى ، التى وردت فى العهد القديم ، وتهيأ الجنس البشرى لاستقبال « الخطوة الثانية فى التعلم » ، وتناظر مرحلة الصبا أو المسيحية ، التى دعت الى اله عالمى ، والى نقاء الانسان من الداخل كاعداد لخلود الشخصية . ويقدر للبشرية ان تنمو أكثر فأكثر فتبلغ مرحلة النضج ، فتدرك عقلانيا

(٣٢) انظر فيما يتعلق بهذه النقطة الى الفصل الرابع الذى كتبه هيسوم (القسم السابع) فى كتاب
The Natural History of Religion
Flux and Reflux of polytheism and Theism

انظر أيضا الى Frank Manuel فى كتاب The Eighteenth Century confronts the Gods.
هارفارد ١٩٠٩ فيما يختص بالتفسير ال Euhemerist historical للأساطير الدينية كتاليه تاريخى للملك أو البطل أو العبرى .
فى الأديان بوصفها مؤسسات سياسية أساسا من خلق الأمراء .

ما كانت تتقبله كوحى فحسب يوما من الأيام ، وان تطور الى ما هو ارقى
تصورها لله والسلوك البشرى . ويلاحظ فى الختام ان نظرية لسنج
كانت تؤمن بالنعمة الالهية ، وكانت غائية . وبهذه الصفة فمن غير
المحتمل ان تصدر عن غير التنوير الالماني ، الذى لم يتصف اطلاقا بعدائه
للدين او عدائه للمسيحية كالتنوير الفرنسى . فعند لسنج . كان التيار
التاريخى خاضعا لتوجيه الله من البداية الى النهاية ، رغم ان الانسان
يساق فى نهاية المطاف الى « اتباع الاستدلال بينه وبين نفسه » . وكما
حدث فى حالة تعلم الفرد ، ولما كان من العسير تحقيق كل شئ دفعة
واحدة ، فان قدرات الانسان لم تتبع فى نظامها أى اتجاه عشوائى .
وهذا ما راعاه الله أيضا فى وحيه . اذ اضطر الى اتباع نسق معين فى
رسالته الى البشر ، وهكذا فى النهاية لابد ان نستخلص ان لسنج كان
أيضا من المؤمنين بالمطلق . فهناك خطة الهية للتعلم : « انها بشارى
أبدية » جديدة يتبعها الجنس البشرى ، وما استحدثه لسنج وسيطر على
الهيكلية هو الاعتقاد بأن هذه البشارى الأبدية ستتكشف مع الزمان .
وهو ما يعنى حدوث اتساع فى الوعي الانسانى .

(٢٢) Gotthold Ephraim Lessing - تثقيف الجنس البشرى
Die Erziehung des Menschengeschichts ١٧٨٠ - من جمع D. Haney
كولومبيا ١٩٠٨ ص ٣٤ - والقسم الخامس .

أنساق الطبيعة

كما أسلفنا ، لم يتولد عن سؤال الطبيعة في القرن الثامن عشر اضطراب فكري مماثل لما حدث في القرن السابق ، وإن كان من العسير توقع ذلك في أعقاب عمالقة مثل جاليليو ونيوتن . واستمر الاهتمام بكل جوانب الطبيعة بأعلى قدر . والحق أن كلمة طبيعة قد أصبحت كلمة السر للقرن الثامن عشر . فلقد منحت الكثيرين سلطانا جديدا وكذلك معايير ومبادئ وقوانين جديدة مميزة . بل لقد خوطبت الطبيعة وكأنها إله ، كما حدث في مناجاة البارون هولباخ الشهيرة : « أيتها الطبيعة ، يا سيدة كل الكائنات ! . الخ » غير أننا في هذا الفصل لن نتناول غير الطبيعة اللابشرية . فلقد تساءل الفيلسوف في كتاب القاموس الفلسفي لفولتير عن الطبيعة وقال :

« من أنت أيتها الطبيعة . فمنذ خمسين سنة ، وأنا أبحث عنك، ولم اعثر عليك بعد ! . هل أنت فعالة وإيجابية على الدوام ؟ هل أنت سلبية ؟ هل قامت عناصرك بتنظيم نفسها ، مثلما تقوم الماء بترسيب نفسها على الرمال ، والزيت على الماء ، والهواء على الزيت . هل لك عقل يوجه أفعالك ؟ » (١) .

وجاء جواب الطبيعة ملغزا . فلقد انتظم عالمها وفقا لقوانين رياضية ولكنها لا تعرف عنها شيئا ، كما قالت . ولا الإنسان قادر على معرفة أى شيء عن المبادئ الأولى . ومع هذا فإن أى متشكك سيقرب بان فولتير قد

الف صورة واضحة رائعة لما هي عليه الطبيعة ، حتى وان لم يكن قد عرف ما هي . ولربما امكن وصف هذه الصورة بالنسق أو السيستم . غير ان فولتير كان سيحتج على ذلك . والواقع ان كثيرين من فلاسفة الطبيعة قد انشأوا انساقا للطبيعة ، وبعضهم سماها كذلك في عصر يفترض أنه لا يعتقد في الانساق : ومن بين هذه الانساق ، يبرز نسقان كنمطين عامين . ولنسميهما : النمط الساكن والنمط المتحرك ، أو التحولى transformist ويرمز الى النمط الأول نصب قبر نيوتن في كنيسة وستمنستر بلندن (اكتمل سنة ١٧٣١ - لوحة ٧) . وكان هذا النمط سائدا حتى نشرت الاجزاء الثلاثة الأولى من كتاب الكونت بوفون « التاريخ الطبيعى » ١٧٤٩ ، وهو سفر ضخيم قصد به تثقيف الجماهير ، وفيما بعد تدفق سيل من الافكار ممثلة للنسق الثانى ، وربما يعد الكثير من التماثيل النصفية المعاصرة لبوفون رموزا له ، بما فى ذلك التمثال الذى صنع بتكليف من التاج الفرنسى ، والمودع فى اللوفر . ومع هذا فعلينا ان نذكر ان افكار النمط التحولى أو المتحرك قد تعرضت لمقاومة عنيفة حتى بين العلماء ، بما فى ذلك بوفون ذاته ، وبخاصة مسائل الأنواع البيولوجية . ومع هذا فقد كان التيار حقيقيا بما فيه الكفاية . ولكى نوضحه يلزم ان نضع بين الفكرتين (النمط الساكن والنمط المتحرك) فكرة ثالثة فى النظر الى الطبيعة . وهذه الفكرة - التى اتسمت برخاوتها بحيث يتعذر تسميتها نسقا - قد قام ببحثها كل من بوفون وديدرو فى منتصف القرن وقد يصح تسمية هذه الفكرة - على غرار ما فعل ديدرو - بالفكرة التجريبية . وتعتمد على الوثوق بالتجربة اكثر من الرياضيات باعتبار الرياضيات شديدة الحصر مما يصعب قراءتها للطبيعة .

ولقد وصف الأب بلوش Pluche الطبيعة فى أحد كتبه الكثيرة فى الثقافة الجماهيرية فقال : « لا جديد تحت الشمس ولا نتاج جديد ، ولا وجود لانواع لم توجد منذ البداية » . وهذه الحقيقة ، كما سماها . تمثل الطبيعة الساكنة . وكانت من الفروض الشائعة على نطاق واسع اثناء حياته . وهى فى نهاية الامر نتاج لخليط من الافكار الافلاطونية والمسيحية - وبخاصة القصة التوراوية للخلق ، والتى تقول ان الله خلق العالم كاملا فى ستة ايام ، فى كل صورة واجزائه ، على أن بلوش

(٢) Abbé Pluche « تاريخ السماء » Wren - لندن ١٧٥٢ الجزء الثانى ص ٢٠٢ . أما الأصل الفرنسى للكتاب وعنوانه Histoire du Ciel الذى عجزت عن الرجوع عليه فظهر ١٧٣٩ .

عندما اطلق أول متفجراته ، التي نشرها في ثلاثينات القرن الثامن عشر ، فانه قد حصل على تأييد لهذه الوسيلة في النظر الى الأشياء ، لا من رجال الكنيسة فحسب ، بل وكذلك من أنصار التألّيهية الطبيعية ، أى ليس من الدين وحده ، وانما من العلم ايضا . فلقد عززت الفزياء النيوتينية الجديدة وجيولوجيا السويدي كارل فون لينيه والمذهب السابق لحركة الاصلاح الدينى ، مصداقية هذه النظرة الى الطبيعة ، كما احدثت نفس التأثير ايضا الاحوال السياسية الساكنة أو المستقرة ، التي سادت أوروبا بين ١٧٤٠ - ١٧٥٠ (٣) . وربما اخترنا للتعقيب من بين السنة حال النسق الساكن للطبيعة ، ثلاثة رجال كانوا في المجالات الاخرى مختلفين تماما : بلوش نفسه وفولتير وكارل فون لينيه . ولقد اقوا جميعا كتباً هامة عن الطبيعة (في مستويات مختلفة) ابان ثلاثينات القرن الثامن عشر .

كان نويل - انطوان بلوش أعظم مروج للكتابة العلمية في عصره . اذ طبع كتابه The Spectacle of Nature (١٧٣٢) ثمانية عشرة طبعة في فترة وجيزة . وترجم الى اللغات الأوروبية الأساسية . وقد كتب لتثقيف النشر . نافس الكتاب في شعبيته Magnum Opus لبوفون الذي ظهر في وقت لاحق ، وكان بلوش يكتب كأحد الاتقياء الكاثوليك ، وان كان يكتب كواحد من الذين رفضوا المنشور البابوي الذي أصدره البابا كلمنتى الحادى عشر ونحى فيه اليانسينيين ، وكان على اتصال دائم بالعلماء والأدباء في باريس . ورغم أنه اقتبس براهين وليم درهام في كتاب Physico Theology ١٧٧٣ - وهو أيضا من الكتب التي ذاعت على نطاق واسع - الا ان بلوش كان على دراية بأخر ما ظهر في العلم ، فكان يطلع على منشورات الاكاديمية الفرنسية للعلم والجمعية الملكية في انجلترا وعلى أعمال نيوتن ومالبيجى Malpighi وسوامردام Swammerdam وفان لافنهوك Leeuwenhoek وعلى أعمال رينيه انطوان فرشو دو ريمور Réaumur ، وكان يستشيرهم ليس فقط في موضوع الحشرات التي تخصص فيها ، وانما أيضا في مخطط كتابه بأكمله ، وتميزت رسالة بلوش باعترافها بالنعمة الالهية وبتركز الأشياء حول الانسان وبالتفاؤل . وفي كتاب Spectacle طرح أمام أعين قارئه في تسعة أجزاء المنجزات المدهشة للنعمة الالهية ، بدءا بأهون الأشياء ثم

في كتاب

(٣) اشارة الى هذا النظر السياسى Norman Hampson

The Enlightenment بلتيمور ١٩٦٨ من ٨٧ - ٨٨ .

يرتفع درجة بعد أخرى على سلم الوجود حتى يصل الى النظام الشمسي والكواكب . فكل شيء في الوجود قد خلقه خالق حكيم . وفقا لمخطط ، ولخير الانسان . ولا يخفى أن بلوش قد شارك في النظرة المتفائلة للكون في انجلترا والتي سادتها الاغسطينية عن الفزياء اللاهوتية ، وكذلك نظرة لايبنتز والكسندر بوب : « فكل ما هو كائن صحيح » لأن الله خير ، ويرغب في توصيل خيرته الى الخليقة عبر العديد من الطرائق . ولا سقطات في الطبيعة . اذ يمثل عالم الطبيعة عند بلوش أفضل العوالم الممكنة . وفضلا عن ذلك ، فكل شيء قد خلق مكتملا وليس بحاجة الى مزيد . وازدادت الطبيعة الساكنة في طبيعة بلوش افصاحا عن نفسها في كتابه : « تاريخ السماء » ١٧٣٩ والذي سبق ان استشهدنا به : « فعلى الرغم من ان الله قد خلق انواعا مذهشة من الاجسام المنظمة ، الا أنه في نفس الوقت قد جعل عددها محدودا . ولن يستطيع أى فعل أو مصادفة يمكن تخيلها ، اضافة أى جنس جديد من النبات أو الحيوان لتلك التي خلق جرثومتها وصمم شكلها . وبالمثل لقد خلق الله عددا من العناصر المختلفة ، وبذلك نوع في مشهد الكون ، ولكنه حال دون تحطم هذا الكون بفضل ثبات الطبيعة وثبات عدد هذه العناصر » . وعرج بلوش عن طريقه لكي يؤكد ان الحركة لن تنتج شيئا من ذاتها ، ولكنها « مجرد معلول للثابت وان كانت الحركة ترجع اكثر من ذلك الى حرية ارادة الخالق » . وفي البدء ، نظم الله القوانين الثابتة والبسيطة للحركة تنظيما نهائيا . ثم ركن الى الراحة فيما بعد : « بعد ان انتج ما هو ضروري لديمومة العالم » (٤) . وانتقص فولتير من الأب الطيب بلوش لبساطة افكاره عن الطبيعة ، وبخاصة ما قاله عن تركيز كل شيء على الانسان : « ان المسيو رئيس الدير (لسان حال الأب بلوش) في كتاب The Spectacle of Nature كان مسرفا في عشق الذات amour propre فخدع نفسه ، واعتقد ان كل شيء قد صنع من اجله (٥) » ، على ان فولتير لم يتخذ هذا الموقف ، أو بالاحرى لم يصر عليه الا تدريجيا ، ففي وقت ابكر ، أى في ثلاثينات القرن الثامن عشر ، عندما قدم فولتير النيوتينية الى فرنسا ، لم تكن نظراته الى الطبيعة بعيدة الاختلاف كثيرا عن نظرة بلوش ، وان كان فولتير

(٤) Abbé Pluche - نفس المرجع (انظر ملحوظة لمرّة ٢) ص ٢٧ و ١٩٢

و ٢٠٣ .

(٥) La Philosophie ignorant - Voltaire (١٧٦٦)
(Première question).

قد كتب كواحد من انصار التآليه الطبيعية . وليس كواحد من المسيحيين . وعنى فولتير فى كتاب « عناصر فلسفة نيوتن » ١٧٣٨ بالدفاع عن العلل الغائية ضد الديكارتيين . فديكارت بعد أن ذكر أن العالم مازال فى عملية نمو قد أغرانا على أن نقول : « اعطونى مادة وبحركة وسباصنع لكم العالم » ، ولكن لا يخفى أن هذا خطأ . فكما قال نيوتن : يتعذر وجود معلول بلا علة ، ومن ثم فلا بد أن تكون هناك علة لا مادية أولى ، أو كائن اسمى قد خلق كل شىء ، أى العالم – الآلة برهته ، وكلا من المادة والحركة ، والقوانين التى تسيروها . وهكذا كانت الطبيعة عند فولتير – كما كان الحال عند بلوش واللاهوت الطبيعى بوجه عام – سلبية أساسا ، تتلقى انطباعاتها الأصلية ودعمها المتواصل من قوة اسمى . وكان فولتير متفاهلا أيضا فى هذا الوقت المبكر . فهو لم يقل بالضبط أن العالم قد صنع من أجل الانسان ، ولكنه قال : « إن ما سيعد سيئا بالاضافة اليك ، سيبدو متسما بخيره فى التنظيم العام » . و « إن هناك قدرا من الخير أكبر من قدر الشر فى العالم » وإن هناك أوقات سكينه فى التاريخ أكثر مما يوجد فيه من جرائم ومصائب (٦) .

ولم يتخل فولتير قط عن هذا الموقف العام ، ولكنه غير اهتماماته فى خمسينات القرن الثامن عشر ، ثم غيرها مرة أخرى بعد ١٧٦٥ . فبعد أن توجع على مصائب الحياة البشرية ، انقض على التفاؤل الكونى للابنتز وشافتسبرى ، ومروجى الثقافة مثل الكسندر بوب وبلوش ، وفى مواجهة كارثة طبيعية مثل الزلزال الكبير فى لشبونة ١٧٥٥ بدا شعار : « كله تمام – Tout est bien – غريبا حقا – وليس من شك فى أن كل شىء قد نظمته العناية الالهية ، ولكن من الواضح أيضا أنها منذ عهد طويل لم تتدخل ، أو تنظم « خيرنا فى الحاضر » . واتجه فولتير الى تأمل الطبيعة التى لا تبالي بالانسان ، والتى تقوم امبراطوريتها على الدمار ، الذى لا يشعر الانسان بأى شعور بالقرابة بهذه الطبيعة . وأقسم منكرا دور أفلاطون وأبيقور فى توجيه بيل « الذى كان عظيما بقدر كاف ، لأنه استطاع أن يعمل بلا أنساق » ، ولأنه علم الناس كيف يتشككون (٧) . على أن فولتير لم يشك فى وجود قوانين ثابتة وأشكال

Elements de philosophie de Newton - Voltaire.

(٦)

De Dieu - الفصل الأول

Le poème sur le disastre de Lisbon

(٧) انظر بوجه خاص الى

١٧٥٦ والى ١٧٥٩ Candide بالطبع لمعرفة هذه المرحلة الوسطى فى تفكير فولتير عن الطبيعة .

للطبيعة أو اله للطبيعة • وكما سنرى ، لقد اضطر فولتير فى الواقع الى التخفيف من سخريته من أنصار النعمة الالهية ، حتى يستطيع أن يدافع عن مذهبه ضد الماديين •

وفى الوقت نفسه ، هناك مذهب آخر سرعان ما نافس مذهب نيوتن فى شهرته ، وأكملة من الناحية البيولوجية ، واسترعى أنظار الجماهير • انه Systema Naturae لليناوس ، الذى كان عالما أصيلا طموحا يتطلع الى وصف العالم البيولوجى الفسيح ، وتصنيفه ، بعد أن تعرف اليه فى رحلات الاستكشاف ومن الميكروسكوب ، ولكى يحول القوضى الى نظام ، اخترع - كما هو معروف - نظام المسميات العلمية ذات الحدين binomial system of nomenclature للنباتات والحيوانات • وما هو ليس معروفا تماما فى أغلب الظن هو ان ليناوس كان رجلا تقيا ، رأى فى الطبيعة مخططا لله « الخالق الأعظم وحافظ كل شئ » ، وكتب ان الأرض تشبه المرآة التى ترى فيها السماء نفسها ، مثلما يعكس الانسان صورته فى أى مياه آسنة (٨) • واكتشف ليناوس هناك الأنواع الثابتة الموجودة - كما اعتقد فى وجود عقل الهى سبق الخليقة ، التى وضع أسماء لمختلف جوانبها ، ورآها ليست قابلة للتعديل بالاضافة أو الاستئزال ، وبعد أن تقدم ليناوس فى السن ، ثارت فى نفسه بعض الشكوك ، واستبعد فى الطبقات الأخيرة لكتابه ما سبق ان قاله عن عدم ظهور أية أنواع جديدة • ولكن فى هذا الوقت ، اعترف بنظام ليناوس فى كل أنحاء أوربا ، واعتبر دليلا على ثبات الأنواع ، وكافح فى الاتجاه ذاته مذهب التكون القبلى Preformation • وهذا المذهب عبارة عن النظرية التى وضعها مالبيجى وسوامردام فى القرن الماضى • وفيه يقال ان البويضة الانثوية تحتوى فى الجنين على كل الأجزاء التى تنمو وتتفتح فيما بعد فى الجسم الحيوانى • وهكذا فبالرغم من ان دوريمور كان متارجحا مثل ليناوس بعض الشيء ، الا أنه اعتقد أن أجزاء الفراشة موجودة فى اليرقة • ومن آثار هذه الفكرة ، كما شاعت فى أوائل القرن الثامن عشر ، انها وضعت حدا للناحية الخلاقة فى الطبيعة ، ونسبت الى الله القدرة الكاملة على صنع الجرثومة ، التى تخرج منها الأجسام • وبذلك تضافر العلم والدين فى مؤازرة النظام الساكن للطبيعة ، بل وفى دعمه وتقويته •

(٨) Philolosophia botanica - Linnaeus ١٧٥٨ ذكرها
Norah Burle فى كتابه The Prince of Botanists لندن ١٩٥٣ ص ٩ •

ومع هذا ، فلم تتأخر معارضة هذا النظام ، وانبعثت المعارضة . وما صاحبها من تلمس للبحث عن نظام دينامي بديل ، من جملة عوامل : الرغبة في تحرير العلم من المقدمات الدينية ، وفكر لايبنتز ، واكتشاف الحفريات ، التي يسرت احتمال ان تكون بعض الأنواع قد تعرضت للتغير أو ربما للاختفاء ، بالإضافة الى التجارب الناجحة في التدجين التي تأثر بها حتى ليناسوس ، والتطورات الجديدة في الفكر الجيولوجي والجدل حول المنهج العلمي ، الذي زعزع الافتراضات الوطيدة عن طبيعة الطبيعة ، وربما أيضا التغير في المناخ السياسي ، وبخاصة في أوروبا .

وعلى الرغم من أن ديدرو لم يكن عالما ، الا أنه أدرك رياح التغير على نحو رائع في كتيب جمع أفكاره ، التي كتبت في منتصف القرن . فلقد قرأ لايبنتز ، وعرف فيلسوفه المفضل بيكون ، واستشارته البيولوجيا الجديدة . وكما حدث في حالة خواطر باسكال ، حدث الشيء نفسه لديدرو . فلقد نشر كتابه « أفكار في تفسير الطبيعة » ، ١٧٥١ ، وقد ظهرت طبعة مزيفة له ١٧٥٤ ، ويتألف الكتاب من الأفكار التي تواردت لخاطره تباعا ، ولم تكن متوافقة تماما . والظاهر أن غرض ديدرو الأول كان توطيد تفوق ما دعاه بالفلسفة التجريبية على الفلسفة العقلانية . اذ عنت الفلسفة العقلانية في نظره خليطا من الميتافيزيقا الرديئة واسوأ أنواع الرياضيات . فما الذي جعل العلم لايجرز سوى القليل من التقدم حتى ذلك الحين ؟ ان هذا يرجع الى أن « العلوم المجردة » قد شغلت أفضل العقول أمدا طويلا ، ولم تحقق أكثر من نتائج واهنة . وعلى الرغم من أن ديدرو كان في ذلك الحين مصاحبا للعالم الرياضي دالمبير في مخاطرتيهما المشتركة ، وهي تأليف الانسكلوبيديا ، الا أنه أدار ظهره للرياضيات ، وأفصح عن نبؤته - وهي واحدة من أعظم نبؤات القرن الثامن عشر ، وأشنعها خطأ . وتقول هذه النبوة : انه قبل مرور مائة سنة ، لن نستطيع أن نذكر أسماء ثلاثة علماء هندسة في أوروبا . اذ تمثل الوقائع المشاهدة المنتقاه من التجربة الثراء الحق للفلسفة . ومع هذا فان الفلسفة العقلانية اما أعمت نفسها عن الحقائق ، أو سبقتها باصدار أحكام سابقة لأوانها . أما الفلسفة التجريبية ، فهي أعظم جلدا وصبرا ، لأنها لا تتوقف عن بحث الوقائع وفحصها خلال قرون بأكملها . ولا تعرف ما الذي سيتمخض أو لا يتمخض عن جهودها ، ولكنها واثقة انها ستكتشف في النهاية شيئا حقيقيا في الطبيعة . وبعبارة أخرى ، أعلن التجريبيون الحرب على الانساق ، وبذلك انفتحت الطبيعة أمام التفسيرات

الرياضية الجديدة والأقل جمودا • ومن الطريف ان نلاحظ بهذه المناسبة ان الذوق المعاصر في الحدائق ، قد سجل بالمثل ابتعادا جزئيا عن النماذج الرياضية ، وبخاصة في انجلترا • • ولقد مثلت « الحديقة الانجليزية » كما تسمى - التي يمكن أن نرى نموذجا لها في ستاورهيد - البيت الجديد لأسرة هور Houre احد أصحاب البنوك - الطبيعة في مظهر أكثر « طبيعية » وأقل هندسية من الحديقة الفرنسية الخاضعة لمخطط صوري ، كما تصورها لونوتر Le Nôtre ومقلدوه • ومع هذا ، فعمل دوافع هذا التغير في الذوق كانت سياسية بقدر كونها مرتبطة بالذوق الفني • واعتقد شافتسبري وغيره ان الحرية الجديدة في تصميم المناظر أنسب لشعب متحرر كالانجليز من الحديقة الفرنسية ، التي بدأ الآن الربط بينها وبين الحكم الأوتوقراطي •

على ان ديدرو كان يبذل جهدا كبيرا محاولا الاهتداء الى نسق يخصه • ولم يتردد في استعمال كلمة système « نسق » على نحو بعيد عن الانتقاص • فهل هذه مفارقة ؟ بطبيعة الحال ، يتوقف الرد على هذا الاستفسار على المعنى الذي نسبه ديدرو ومعاصروه للكلمة • ويفترض بوجه عام ، ان عداء الانساق كان من سمات فلسفة القرن الثامن عشر • وبمعنى ما انها كذلك • ألم يؤلف كوندياك كتابا ضد الانساق ، وألم ينضم فولتير الى كورس المطالبين بعدم الاعتراف بهذه الانساق بعد أن استشهد بنيوتن • وقد ضم هذا الكورس أيضا الانسكلوبيديين ؟ غير أن قلائل هم الذين تشابهوا مع هيوم الذي اعتقد أن قدرة العقل الانساني مقصورة على أدراك المظاهر ، وأثار الشك في منطقية قوانين الطبيعة ، وثباتها • وغنى عن القول انه كانت هناك انساق جيدة وأخرى رديئة • واعترف حتى كوندياك بذلك • اذ يعد نسقا ميتافيزيقيا كالذي جاء به ديكارت ، ولم يعترف بالتجربة من الانساق الرديئة • والأمر بالمثل فيما يتعلق بالنسق المغلق الذي لايعترف بالوقائع الجديدة أو كما كان فولتير سيقول : النسق الذي يزعم معرفته المبادئ الأولى (والتي يجب عدم الخلط بينها وبين العلل الغائية ، التي اعتقد فولتير في وجودها) فنحن قادرون على معرفة ان الله خلق الكون ، ولكننا لانستطيع أن نصف الجاذبية الا وصفا ظاهريا (أى ليس في مقدورنا النفاذ في ماهيتها) • ولكن كانت هناك أيضا انساق جيدة • وفي الواقع رغم ما قاله دالمبير في الحديث الاستهلاكي للانسكلوبيديا (٩) ، فان الموجة الابتدائية للنفور

«Le goût des systèmes, plus propre à flâter l'imagination (٩) qu'à éclairer la raison, est aujourd'hui presque absolument banni des bons ouvrages»

من الانساق قد بدأت تخمد بعض الشيء في نفس هذا الوقت الذي كتب فيه ديدرو « خواطره » . ومما له دلالة ان تظهر كلمة « سيستم » في عناوين كتب هامة عن الطبيعة للعالم بيار دو موبرتوى de Maupertuis (١٧٥١) ، وبعد فترة صغيرة عند هولباخ (١٧٧٠) . وبعد ان وضع ديدرو مشروعا لنوع من النسق يتبع الفلسفة العقلانية ، فانه اتجه الى وضع مشروع لنوع آخر يستطيع ان يرضى عنه . ومن جهة ، كان « وضع النسق » مثالا اعلى مبنيا على الزعم بان هناك مبدءا مفردا يستطيع ان يوضح في نهاية الامر كل الظواهر المعروفة ، وان يجمع بينها ، بالاضافة الى الظواهر التي مازالت في طريقها للاكتشاف . وقال ديدرو : ان الطبيعة تماثل امرأة تعشق التخفى ، وانها عندما تكشف نقابا تلو الآخر فانها تبعث آمالا عند أولئك الذين يثابرون في متابعتها ، بانه سيكشف اليوم الذي ستعرف فيه شخصيتها بالكامل « (١٠) » . وحيد ديدرو أيضا الفروض الجريئة التي توحى بها بعض الوقائع ، ولكنها تشطح وتسبق الوقائع ، وينفر منها الخيال . وديدرو بوصفه أديبا فانه اعترف بأهمية الدور الذي تقوم به عبقرية الخيال في العلم ، والشعر أيضا . واعتمد على مثل هذه الفروض هو وبوفون ، وطبعا كل الملتفين حول هولباخ ، فأنشأوا نسقا ديناميا جديدا للطبيعة ، جاء مختلفا أساسا هو والنسق الساكن الذي دافع عنه فولتير وآخرون . ولا يخفى أن ديدرو لم يتبع نصيحته اتباعا كاملا عن الفلسفة التي تقتصر على « الفلسفة التجريبية (١١) » .

وساعدت التيارات الجديدة في التفكير الجيولوجي والبيولوجي بقدر كبير في الهام النظرة الدينامية . وكان الكونت بوفون المشرف العام على حديقة الملك Jardin du Roi من الشخصيات الأساسية ، التي ساعدت على أحداث هذا التغيير في الفكر . وعلى الرغم من أنه كان عدوا معترفا به للانساق ، الا أنه سعى للاحاطة « بالطبيعة وبوجه عام » في كتابه الانسكلوبيدى « التاريخ الطبيعى » . والذي - كما أسلفنا - بدأ في الظهور ابتداء من ١٧٤٩ . ولم يكن بوفون ملحدا ، الا أنه حاول الربط بين التاريخ الممتد من أصل النظام الشمسى الى ظهور الانسان على

Pensées sur l'interprétation de la nature - Diderot

(١٠)

نمرة ٤٤ ، ١٢

(١١) انظر نفس المصدر لمعرفة تفرقة ديدرو بين الفلسفة العقلانية والفلسفة التجريبية

رقم ٢٣ .

الأرض ، بغير اشارة الى العلل الغائية . وقال ينبغي أن لا نخلط بين
 القزياه واللاهوت . ولا رجوع الى أى علل خارج الطبيعة . وكان من
 المحتوم أن يتسبب هذا الوضع فى خلق المتاعب لبوفون مع كاية اللاهوت
 فى باريس ، التى أرغمته على انكار نظراته عن أصل الأرض ، باعتبارها
 متعارضة مع الكتب المقدسة . غير انه فى الجزء المسمى «عصور الطبيعة» -
 وهو أشهر أجزاء كتاب التاريخ الطبيعى ، الذى لم يظهر حتى نهاية
 حياته ، عاد بوفون الى موقفه القديم ، وفسر كيف تكونت الأرض فى
 البداية من صدمة مذنب بالشمس ، وكيف بردت هذه الكتلة المصهورة
 أصلا شيئا فشيئا فسمحت بتكثف الصخور والجبال ، وكيف غمرت
 المياه كل الأرض ، وتشكلت كتل الأرض ، وانتهى الأمر بظهور الحياة ،
 لا يخفى ان الحقب الست عند بوفون هى المقابل الطبيعاني للأيام الستة
 للخلق ، التى ذكرت فى الكتب المقدسة . ولكن أهم شئ يجب أن
 نلاحظه هنا انه قد بزغت من تأملاته الجيولوجية لا مجرد نظرة جديدة
 الى عمر الأرض - ولقد حسب بوفون ان التاريخ الذى تحدث عنه قد
 احتاج الى ٨٣٢٧٤ سنة (وفى جلساته الخاصة قال بل ملايين السنوات) -
 وانما التأكيد الجديد على ناحية الطفرة فى الطبيعة . ويستاهل التمهيد
 لكتاب « الحقب » الاستشهاد به فى هذا المقام .

«على الرغم من أنه يبدو للوهلة الأولى أن وقائع الطبيعة لا تتغير . .
 الا ان النظرة المدققة تبين أنها تعرضت لتحولات متتابة ، وأنها قد
 خضعت لتكوينات جديدة ، وطفرات فى كل من المادة والصورة
 ولن نستطيع أن نشك فى أنها اليوم مختلفة عما كانت فى البداية . . .
 هذه هى التغيرات المتنوعة التى نسميها حقب الطبيعة ، والتى توجد فى
 حالات مختلفة » .

نعم لقد توقف بوفون - كما لاحظ جون جرين (١٢) - قبل أن
 يهتدى الى نظرة مكتملة ناضجة مطردة للتغير الجيولوجى ، وأصر على القول
 بأن التكوين الأصلى للجبال قد ظل من ناحية أساسية كما هو حتى اليوم .
 وفضلا عن ذلك ، فان كل شئ يحدث تبعا لمخطط وضعه الله ، وظهرت فى
 « نظرتة الأولى للطبيعة » التى ضمنها استهلال الجزء الثانى عشر من طبعة
 ١٧٦٤ من كتاب التاريخ الطبيعى مسحة غائية . اذ أكد بوفون أن الطبيعة
 من خلق الله ، وأنها اكتسبت قوتها من « القوة الالهية أى من الجزء الذى
 كشف عن نفسه من هذه القوة الالهية ، وأن هدفها هو الحركة والحياة » .

(١٢) The Death of Adam - John Greene. جامعة ايوا ١٩٥٩ - من ص ٧٥.

وعزز الاتجاه الحيوى فى البيولوجيا مزاعم فكرة الطبيعة الدينامية..
وهناك تجربتان بوجه خاص قد أحدثتا أثرا عميقا : الأولى اكتشاف
إبراهيم ترمبلى Trembley ١٧٤٠ لما يحدث لبعض الكائنات الحية
المائية من استعادة لكيانها الأصلي بعد تمزيقها أربا ، ودراسة ألاب
نيدهام ١٧٤٠ للدوبية ، التى أثبتت فكرة التولد التلقائى للحياة ، ولابد
أن نلاحظ أن نيدهام قد عمل مع بوفون الذى كان قدم شرحا فعليا
لنظريته فى الجسيمات العضوية ، واعتقد أن هذه الجسيمات المشهورة
أو الجزئيات منظمة فى أجسام حية من أثر قوة فطرية فى الطبيعة ذاتها
(وسماها moule intérieur أو جنين كاذب داخلى) وفى الوقت
نفسه تقريبا ، تراهن موبرتوى رئيس أكاديمية العلوم ببرلين
على ظهور تنوعات فى الانماط البيولوجية الوطيدة اما بالمصادفة أو الخطأ،
يستطاع تثبيتها بالوراثة وبذلك تخلق انواعا جديدة . وبعد ذلك بفترة
وجيزة ، جاء اكتشاف البرخت فون هالر Haller لاستمرار الرعشة
العضلية بعد وفاة البدن .

وكان من آثار كل هذه التأملات فى العملية التوالدية ، الإيحاء
بتصور جديد للمادة ، على أن لها القدرة على التنظيم الذاتى ، وأنها
قادرة على القيام بدور فعال . وتساءل بوفون : هل يجوز القول بأن
هناك نوعين من المادة - واحدة حية ، والأخرى ميتة أو مجرد خامة ؟
وكيف بدأ النوع الأول ؟ هل كانت صفة الحياة والقابلية للحياة من
الخصائص الفزيائية للمادة ذاتها ؟ . ورفض موبرتوى الشائبة
الديكارتية ، ونسب للمادة قدر من الفكر قد يفسر التولد التلقائى
واقبعات أنماط جديدة . وعلى الرغم من أن كلا من بوفون وموبرتوى
لم يكونا من الماديين ، إلا أن فروضهما قد ساعدت على تزويد الماديين
بالوقود . ولكن كان هناك سبب قوى آخر لموجة الفكر المادى فى
فرنسا : أنه التعصب المعادى للدين . فقد قامت شخصيات مثل هولباخ
وديدرو بالبحث عن وسيلة ما لاستبعاد الله تماما من نسق الطبيعة ،
وكعلة أولى أيضا . وأرشدهم الفكر العلمى المعاصر الى كيف يفعلون
ذلك . فبوسعهم أن يضيفوا على المادة صفات كانت فيما مضى من صفات
الخالق وحده . وكان هذا ما فعله هولباخ فى كتاب « انساق الطبيعة »
الذى استعاض الله بالطبيعة . وارتبط برهان هولباخ جميعه بتصوره
للمادة . فالطبيعة تتألف من المادة والحركة فقط . ولكن المادة ليست
ميتة ، كما اعتقد الفزيائيون ، ولكنها فى حركة دائبة . فمن أين جاءت
الحركة ؟ وأجاب هولباخ : « أجل . إذا كنا نتصور المادة كتلة من
المادة الميتة خالية من كل الصفات ، وانها سالبة ، فاننا سنكون مرغمين

للبحث خارج الطبيعة عن مبدأ حركتها ، ولكن الحق ان الطبيعة في جملتها تتحرك وفقا لماهيتها » ، ومن ثم فانها تكون قادرة ، اعتمادا على قوتها ، على انتاج كل الظواهر التي تشاهد في العالم (١٣) . وفي احد الكتب الباكورة وهو رسالة الى الأعمى (١٧٤٩) تحدث ديدرو بالمثّل عن « المادة » وهي في حالة اختمار ، والتي تسببت في اتخاذ العالم لشبكاه . وسخر لسان حاله البروفسور ساوندرسون من أي نوع من النظرة الغائية للطبيعة . فان وجود نقائص في العالم ، والوحوش والعميان وما أشبه ينفي وجود مخطط الهى أو اعتماد الخلق على فعل واحد . وبدلا من ذلك ، يجب أن ينظر للطبيعة ، أو بالأحرى المادة ، كشيء يتحرك بلا توقف ، وينتج بالمحاولة والخطأ العالم الناقص الذي ندركه . وهكذا هن (ساوندرسون وديدرو) مثل هولباخ التقاليد ، وفصلا الفزياء من اللاهوت .

ولقد تحول ديدرو الى المذهب المادى ، ولكنه لم يك قد اعتنق بعد مذهب التحولية (transformism) . اذ استمر يعتقد ان الطبيعة تنتج انماطا ثابتة (رغم أنها ليست كاملة دائما) ، ولكنه في (كتاب احلام دالمبير) ١٧٦٩ ، ويحتوى على أكبر بيان عن اتجاهه المادى ، انطق محاوريه ببعض الافكار التي تتبع النزعة التحولية بكل مرأ . ولقد تحول فكر ديدرو ذاته في السنوات العشر الفاصلة بين تأملاته لتضمنات البيولوجيا الجديدة . ويصح وصف « التحولية » بأنها فكرة تنموية developmental للطبيعة . ودينامية ايضا ، وبذلك تكون من يشائر النظرية التطورية . ولم يطرحها هولباخ أو ديدرو بوضوح كامل . واكتفيا في الاغلب بإثارة التساؤلات : « ان كل شيء يتغير ، ولا تحتوى الطبيعة على أى شكل ثابت » . كما قال هولباخ . ولكن احدهما سمح لنفسه بالتساؤل : « اذا كانت الطبيعة قد اخرجت الانسان (وفقا للافتراض المادى ، فلماذا لا تخرج ايضا انواعا جديدة ، وان تتسبب في اختفاء الانواع القديمة ، وكيف بلغ النوع الانسانى حالته الراهنة : « هل حدث ذلك باتباع تقلات مختلفة ، أو اعتمادا على حركات متعاقبة ؟ (١٤) ويتساءل ديدرو : « من يدري كم عدد الأنواع من الحيوانات التي سبقتنا ، أو ستعقبنا ؟ فكل شيء يتغير ، وما يبقى هو

(١٣) Système de la nature - Holbach - الجزء الأول ١٩٦٦

ص ٢٥ ، ص ٢٩ - الفصل الثانى Du mouvement et de son origine

(١٤) نفس المصدر - الجزء الأول ص ٩٨ ، ص ١٠٥ (الفصل السادس (De l'homme

الكل وحده . والعالم لا يتوقف عن البدء والانهاء (١٥) « . وفيما يتعلق بآلية التطور ، كان ما يتحدثون عنه هو التطور ، ولم يذكر هولباخ أكثر من أن كل التغيرات تتحقق من إعادة الجمع بين الذرات . وأرجع ديدرو التغير الى دينامية باطنية او غائية . فلم ينتبها الا قليلا . او لم ينتبها على الاطلاق ، الى الفعل الانتقائي المحتمل للبيئة المتغيرة . وتحدث ديدرو عن « وجود استعداد فطري في الخلية غير المتخصصة لانتاج اعضاء متخصصة » ، وعن اجزاء عضوية تخلق احتياجات (وكذلك هناك احتياجات تخلق اجزاء عضوية ، ايا كان معنى هذا ؟) كما رأى ان ثمة مبدأ حيويًا *un principe vital* لا يقتصر دوره على المحافظة على التغيرات ، ولكنه يحدث التغيرات في عملية الحياة (١٦) . واستخدم ديدرو لغة غامضة ، ولكن من الواضح ان الماديين الفرنسيين كانوا يتحسسون الكلمات التي تعبر عن نظرة « النزعة التحولية » الى الطبيعة . ولم يكن الماديون وحدهم في الميدان . فنحن نذكر ما قاله جوته في سيرته الذاتية عن « نسق الطبيعة عند هولباخ » ، وكيف نفر منه وما فيه من « سوداوية وغسق الحادى » . غير ان جوته ذاته كانت لديه افكار « تحولية » مثلما كانت عند موبرتوى - كما رأينا - وعند بوفون ، ورازهوس داروين وكاسبار فردريش فولف في بعض الأحيان . فلقد عرض الجميع خواطر عن وجود تنوعات في نطاق الانواع ، أو عن الانواع الجديدة المحتمل ان تحدثها المصادفة والتوليد العلمى ، والاختيار ، بل والبيئة (التى بدت مع هذا عند بوفون ذات تأثير تدهورى) ويستغرق هذا الاجراء مدى طويل من الزمان . وهكذا اصبحت التحولية امرا محتملا .

ولكن المقاومة تصاعدت ، وكان هناك من يتلاعبون بالفكرة لمجرد رفضها . وبوسعنا ان ندرك سر مقاومة فولتير لها ، لانه لم يغير مقدماته الباكورة تغييرا اساسيا ، اى منذ ١٧٦٥ عندما ادرك لأول مرة المتضمنات الكاملة لفلسفته الجديدة ، حتى وفاته بعد ذلك بثلاثة عشر عاما . وهاجم

(١٥) Diderot - « حلم دالمبير » ضمن كتاب Rameau's Nephew and Other works. ترجمه الى الانجليزية Jacques Barzun
 جامعة انديانا بوليس ١٩٦٤ ص ١١٧ .

(١٦) اشار Lester Crocker الى التشابه بين المبدأ الحيوى عند ديدرو *principe vital* والـ *élan vital* عند هنرى برجسون - انظر الى مقال Diderot and the 18th Century French Transformism.
 - ضمن Forerunners of Darwin جون هوبكنز ١٩٥٩ - ص ١٤١ .

فولتير المذهب المادى ، كتابة ، مرات عديدة تتساوى مع هجومه على الأوغاد intrame . ورفض ان يعترف ، حتى من قبيل الافتراض ، ان الحركة فطرية فى المادة . واعتقد ان الحركة - وفقا لاعتقاده فى وجود تصميم ذهنى - شىء يضاف للمادة عند الخليقة . وتسرع فولتير أيضا عندما سخر من تلك « الكشف » العلمية الحديثة العهد ، التى اعتقد انها بثت الراحة فى قلوب المذهب المادى ، وأضعفت من نظراته الساكنة للطبيعة . وأحس بلذوة لسانه موبرتوى وبوفون وترمبلى ، واليسوعى الايرلاندى ندهام بوجه خاص ، و « الذى كان يسافر عبر أوروبا بغير أن يرتدى زيه الكهنوتى » وخدع حتى رجال انعلم الطبيين « فما كان محتملا ان يقنع الناس للقضاء على « الجراثيم » التى نمت منها الكائنات ، كما يعرف كل انسان عاقل (١٧) ، لم يترتب الا عن دوافع شائنه » كالافتتان بالجديد ، وفوق كل شىء هوس الانساق وانخداع كل امرئ فى نفسه » . وتلقى فولتير بعد هذه النظرات تأييدا غير متوقع من أصغر ابناء المجتمع العلمى الذى اتجه جزء هام منه الى الدفاع عن الأصل الذى انحدر منه كل فرد ضد الحذقة الجديدة للمذهب الذى ينادى بأن الخلق قد بدأ من الجرثومة . وكرر الأب سبالنزانى - وهو عالم فسيولوجى نابى - تجارب نيدهام ، وانتهى الى نتائج مختلفة جدا . ولم يشترك فى أدانة نيدهام غير هالله ذاته ، وصديقه العالم الطبيعى السويسرى شارل بونيه . وناصر فكرة سبق التكون . وفلسفة بونيه مشيرة للاهتمام ، وبخاصة لأنه استخدم كلمة « تطور » ، وان كان هذا بالمعنى القديم لا الحديث للكلمة . وعنى التطور عند بونيه عملية نشوء الفرد التى نمت بمقتضاها الكائنات الفردية من جراثيم تحمل الطابع الالهى للخليقة ، وتحدث التنوعات بالطبع ، ولكن ذلك من نتاج الاختلاف بين الجراثيم الاصلية ، وهى دائما فى نطاق النوع . وقال بونيه فى كتاب « تأمل الطبيعة » ١٧٦٤ : « لقد افترضت أولا كمبدأ اساسى ان لا شىء قد ولد ، وان كل شىء قد مر بمرحلة سبق التكون فى الاصل » . وقبل ذلك بسنوات عديدة ، كتب : ان الطبيعة قد اثبتت روعتها فى كيفية محافظتها على كل من الافراد والانواع . فلا تغيرات ولا تحولات ، وهناك هوية كاملة وتحافظ الانواع على نفسها ، وبذلك تنتصر على العناصر وعلى الزمان والموت ، وموعد ديمومتها غير معروف (١٨) . وعلى

(١٧) Des singularités de la nature — Voltaire. ١٧٦٨ الفصل

الثانى عشر Des germes الفصل الثالث عشر ،
De la prétendue race d'anguilles formées de farine

(١٨) نقلها Bentley Glass. فى المصدر السابق (انظر ملحوظة ١٦) -

ص ١٦٤ - ١٦٧٢ .

الرغم من ان يونيه وأصدقائه كانوا علماء تجريبيين ، الا أنه قد توافرت لديهم المبررات الميتافيزيقية لرفض قبول فكرة ان « المادة الحية » لها القدرة على الخلق والتكيف . وتماثلوا مع المسيحيين والآليين ، فى الاتجاه الى الزعم بان ما اعطى الطبيعة القدرة على العمل كآلة هو انها من خلق الله .

وآه لو عرف فولتير ان بوفون العظيم بالذات قد انتهى فى آخر المطاف الى رفض فكرة التحولية ، أى أن فلسفة التغير لبوفون لم تستطع الاحاطة بكل الانواع البيولوجية أو ما هو اعمق من ذلك ، فانها لم تلم بالنظام الاكبر للطبيعة . والواقع أن بوفون قد رأى وجود نظامين للطبيعة (١٩) ، أولا - هناك النظام الزمنى ، الذى سسمى فى كتاب « العصور » « بالنظام الحى » ، الذى يعمل بلا توقف فى تغير مستمر . ولكن يتعين ان يدرك هذا النظام ووراءه خلفية نظام ابدى لاشياء خلقه الله وضمن وجوده . والنظام الثانى - كما قد نسبته - قام بوفون بتحديدته بعد امتناع كبير وبحيوية فى نظريته الشهيرتين للطبيعة . أنه نظام القوانين الكونية ، والصيغ الداخلية والانواع التى لم تتغير قط :

« فهى تتبع أوامر الله التى لا تنقض . والطبيعة لا تستطيع التحرر ابدا من القوانين التى رسمت لها . فهى لا تغير اطلاقا المخططات التى حددت لها . وفى كل اعمالها ترى بصمات الابدية . ان هذا الطابع الإلهى والنموذج الذى لا يتبدل للموجودات التى لا تتبدل هو المثال الذى تتبعه فى عملياتها . أنه مثال ، كل سماته معبر عنها فى حروب لا تمحي ويفصح عنها للأبد (٢٠) .

واتجه بوفون الى الاعتقاد بان الانواع البيولوجية تنتمى الى نموذج الثبات هذا . فالافراد يتغيرون ، أما الأنواع فلا تتغير . وكتب فى « النظرية الثانية » : « ان الزمان نفسه نسبى للافراد فقط ، أى للكائنات التى يعد وجودها عابرا » . ومن جهة أخرى ، فان الأنواع « كائنات

(١٩) Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle.

(ص ٥٧٥) وفيه تفرقة حسنة بين بوفون عالم

الناشر Arman Colin

الاحياء وبوفون عالم الطبيعة .

Oeuvres philosophiques

ضمن

Premlère Vue - Buffon (٢٠)

١٩٥٤ - ص ٣١ .

ثابتة قديمة قدم الطبيعة ذاتها ، (٢١) • ولقد طرح بوفون فرض التطور لمجرد الانتهاء لرفضه • وأقنعه جذب نتاج النهجين والحلقات المفقودة . « أو اختفاء التدرجات بين الأنواع » بعدم جدواها • وادت عظمة مكانة بوفون الى عدم رجحان كفة التطور ، وايقاف عجلة « النزعة التحويلية » ، فى أواخر القرن الثامن عشر •

وايمانويل كانط واحد من الذين تأثروا كثيرا بحجج بوفون • وفى بدء حياته الفلسفية ، وبعد ان جمع بين التفسيرات الآلية والغائية كماداته ، اخرج بجرأة نظريته فى التطور الكونى • ومثل كانط الطبيعة فى كتابه « التاريخ الطبيعى العالمى ، ونظرية السماء » (١٧٥٥) الطبيعة (المادة) على أنها تنظم نفسها ، وفقا لقوانين آلية ، من العماء الاصلى الى نظام كوكبى حسن التنظيم فى الحاضر ، كما أنها مستمرة فى النمو الى ما لا نهاية *ad infinitum* • ولقد فعلت هذا تمثيلا مع قانون الوفرة ، وهو من نتاج العلة الأولى ، ونص هذا القانون على أن الكون يعمل على زيادة التنوع والامتلاء • غير ان كانط لم يجعل هذا المبدأ يمتد بحيث يشمل العالم العضوى • ومن المؤكد أنه لم يعتقد فى سخف فكرة التطور العضوى ، بل لقد وصفها فى احدى النقاط بأنها «مخاطرة جريئة للعقل» واقصى ما يبدو أن كانط كان يرغب التنازل عنه هو القول بأن هناك تنوعات فى نطاق الأنواع كمثال انحدار الاعراق الصفراء والسوداء والبنية اللون من أصل أبيض محتمل • ويبدو تحفظ كانط فى هذا النطاق من الفكر مثيرا للدهشة • فلقد اعتمد استدلال كانط صاحب الفلسفة النقدية فى هذا الموضوع على افتراضات سابقة مستهلكة كجذب الهجين وهى فى الأغلب من توكيدات بوفون ، وكذلك تعاريف بوفون للأنواع على أنها كيانات متميزة ، واحدى روايات نزعة سبق التكون التى تزعم ان طبائع كل الأنواع يفترض انها كامنة فى «النماذج الأصلية للطبيعة» أو فى جراثيم خاصة ، وبوجه عام فانه اعتمد عادة على التفكير الغائى فى الطبيعة • ولقد نقل هذا الجانب الأخير من فكره من لايبنتز • وهذا يتضح جليا فى كتاب نقد الحكم (١٧٩٠) • فبعد أن حذر من استبعاد التعليل الآلى ، فانه استخلص رغم هذا : « بأنه من المستحيل اطلاقا • • ان يستمد من الطبيعة ذاتها اسباب تفسر التكوينات الهادفة كالكائنات الحية مثلا (٢٢) » • وكان هذا لتعزيز اقتناعه (وليس بالطبع معرفته

(٢١) Seconde Vue - Buffon نفس المصدر ص ٢٥ •

(٢٢) Kant - نقد الحكم الجزء الثالث قسم ٧٨ Menschenrace

(الخاصة) بان الطبيعة تتبع غايات محددة من البداية ، وهكذا فرغم ان كانط قد زعم ان التجربة لا تؤيد « النزعة التحويلية » أو لا تعرض أمثلة لذلك ، فانه كان بمعنى ما ، ميالا الى الاعتقاد في ثبات الانواع ، ان لم تكن الكواكب . وفي عمل ابكر ، اعان كانط أنه يجب الافتراض ، كمبدأ عام للعلم : « بانه من خلال الطبيعة العضوية ، ووسط كل تغيرات المخلوقات الفردية ، حافظت الانواع على نفسها بلا تحول ، أي تبعا للقاعدة المدرسية *quaeli bit conservatrix sui* (٢٣) » .

وقال ارنست كاسيرر ان هناك نظرة جديدة الى الطبيعة كانت في « طريقها للظهور » . وهي لم تعد تسعى لاستمداد الصيرورة من الكينونة ، ولكنها تعمل على استمداد الكينونة من الصيرورة (٢٤) . وهذا كلام صحيح . انها كانت في طريقها للظهور ، ولكنها لم تكن قد أصبحت سائدة بعد . كما سيحدث في القرن التالي . وشهد العقد الاخير من القرن الثامن عشر نشر بعض اعمال المذهب التحولي الهامة : ففي انجلترا الف ارازموس داروين *Zoonamia* (١٧٩٤) وألف جيمس هاتون *Theory of Earth* (١٧٩٥) . أما في فرنسا فقد قدم لابلاس كتاب بحث في الحركة الآلية للكواكب (١٧٩٩) وفيه عرض افتراض السديم (الذي سبق ان بشر به كانط) في النظام الشمسي . كما قدم أول مبحث للامارك عن التطور ١٨٠٠ (ولم ينشر بالفعل الا في السنة التالية تحت عنوان مختلف) ، ولا داعي لذكر أبحاث جوته عن النباتات والحيوانات ، التي كانت تطورية المنزع ، ولكنها غامضة . ولكن قبل ذلك بسنوات قليلة ، شيع جناز ليناوس العظيم في مستوى الجنازات الملكية . وليناوس يمثل ويرمز لثبات الطبيعة . وأعلن كل من بوفون وكانط أنهما ضد الاتجاه التحولي في البيولوجيا ، ومن الحسن ان نذكر ايضا

(٢٣) *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace - Kant*
(. معنى الجنس أو المنصر) ١٧٨٥ استشهد بها *A. Lovejoy* في مقال *Kant and Evolution* ضمن كتاب *Forerunners of Darwin*
(انظر ملحوظة ١٦) ص ١٨٤ وقام الفيلسوف الفرنسي *Jean - Baptiste René Robiner* بالتراجع من تأييد فكرة التطور العضوي بعد أن سلم بوجود طبيعة دينامية ووجود تنوعات في الطبيعة من أصل أو جرثومة أصلية . ولما كان روبنيه لم يعتقد في وجود أنواع نامية ، لذا فانه انتهى - مثل كانط - الى احداث دوى ملحوظ في باريس كان له اثر على النظرية التحويلية لديدرو .

(٢٤) *Ernst Cassirer*
فلسفة التنوير . مترجم الى الانجليزية من الألمانية ١٩٥١ ص ٨٠ .

أن أفكار ارازموس داروين ولامارك التطورية قد ظهرت في أيام مشثومة في انجلترا ، اى عند حدوث رد الفعل السياسى ضد الثورة الفرنسية .

وفى النهاية ينبغى ان نتحدث عن وسيلة للنظر الى الطبيعة - وهى اتجاه اكثر منها نسق - موروث من القرن السابق . انها الفكرة البيكونية للطبيعة باعتبارها مفيدة للانسان كميدان للاستغلال الانسانى . وكان بوفون لسان حال شديد البأس لهذه الفكرة ، اكثر من ديدرو . فعلى الرغم من ان ديدرو كان كثير الاهتمام بالتكنولوجيا - كما تشهد الاجزاء الاحدى عشر من اللوحات التى عرضت للآلات والعمليات الصناعية فى الانسكلوبيديا - الا أنه كان متشككا نوعا فى قدرة الانسان على فهم الطبيعة فى جملتها ، ووضع حدودا لما يستطيع العلم النفعى ان يحققه ، وكان بوفون اكثر من ديدرو تفاؤلا فى هذه الناحية . فلقد دخل الانسان الآن الحقبة السابعة أو الأخيرة من تاريخ الأرض ، « وفيها غدت قوة الانسان هى القوة التالية لقوة الطبيعة » . ولقد قال بوفون « التالية » وان كان قد عنى بالفعل « انها تفوقت » . وكانت مقارنات بوفون تذكرنا دائما بأشياء سيقولها بعد ذلك بمائة عام سير توماس هنرى هكسلى . انها مقارنات بين الأرض الجذباء والأرض المزروعة . والأرض الجذباء هى الطبيعة اذا تركت لنفسها ، انها اما تتحول الى أدغال ، أو تصبح « فظيعة وتموت » ، ولكن كم هى جميلة بالمقارنة ، هذه « الطبيعة المزروعة » التى عليها بصمات قدرة الانسان .

« ان الحالة التى نرى عليها الطبيعة الآن تمثل عملنا الى جانبها هى ، لقد تعلمنا كيف نهذبها ونغير معالمها ، ونربطها باحتياجاتنا ورغباتنا . واكتشفنا الأرض وزرعناها ، وجعلناها تثمر وتزدهر . وعلى هذا فان المظهر الذى تظهر به لنا بعيد الاختلاف عن مظهرها فى الأزمنة التى سبقت اختراع الفنون (٢٥) .

وليس من المستبعد تصورا أن يفقد الانسان مملكته مرة أخرى ، كما حدث أثناء الغزوات الهمجية . ولكن اذا توافر للانسان الحذر واليقظة ، فانه سيكون قادرا على البقاء سيدا للأرض ، كما قصد الله . وكان بوفون أيضا من البيكونيين ، وكلاسيكيا جديدا فى ذوقه ، وتصوره للطبيعة على هيئة حديقة حسنة الشكل ، هذبته يد الانسان ، ومنحتها رونقا وبهاء .

(٢٥) Buffon — Epoque de la nature ضمن Oeuvres philosophiques

انظر ملحوظة ٢٠ (ص ١١٨ ، النظر كذلك ص ٣٤ .

الحرية والمساواة

ازدادت سرعة الاهتمام بالمسائل السياسية والاجتماعية زيادة هائلة خلال القرن الثامن عشر . ويرجع هذا من ناحية الى أن السياسة والاقتصاد السياسى قد اعتبرا على نطاق واسع فرعين من علم الانسان . الذى كان موضع حماسة العصر . وأجمل هيوم هذا المعنى فقال : « واضح أن كل العلوم ، لها علاقة كبرت أو صغرت بالطبيعة البشرية . وأعتقد أن هذه العلاقة تصح بوجه خاص عن السياسة ، التى تقدر الناس تبعا لحالتهم الاجتماعية ، وباعتبار كل منهم يعتمد على الآخرين » ، ومع هذا فعندما تحدث هيوم عن السياسة كعلم ، أو عندما ردها الى العلم (١) ، فإنه أوحى بسبب آخر وراء هذا الاهتمام المتزايد بالموضوع ، يعنى الثورة العلمية . وقد رأينا كيف حلم بعض المفكرين فى القرن السابع عشر بالهام العلم الجديد بتطبيق المنهج العلمى على الدراسات الاجتماعية . واستمرت محاولتهم فى القرن الثامن عشر . وبطبيعة الحال، كان هناك شكاك، والعديد من الاختلافات حول نوع العلم المنشود . وفرق بعضهم مثل تيرجو تفرقة حادة بين الفزياء والعلوم الأخلاقية ، ونسبوا الى هذه الفزياء القوانين التى تعاود الظهور ، والى العلوم الأخلاقية أنماطا تتغير بتغير المعرفة ، وتراجع موقف هيوم ، فطورا كان يربط بين الفلسفة الطبيعية والسياسة ، وطورا آخر ، كان يربط السياسة بالفلسفة الأخلاقية التى تحاول استحضار غير المتوقع . وهناك آخرون مثل كوندورسيه الذى مال الى الجانب الرياضى

(١) كان هذا موضوعا لمقال مستقل لهيوم . وتحدث فيه عن اعتماد علم السياسة على علم الانسان . فى مقدمة كتاب
A Treatise of Human Nature

باحثا عن القواعد الدقيقة للسلوك السياسى ، ولكنه جعلها تستند الى الوقائع الاجتماعية او « حقائق الدقائق » ولقد خطرت السياسة على بال كل هؤلاء الناس ، وان كان هذا على درجات متفاوتة ، ويضطلع العلم بدور التنبؤات الكبيرة والسيطرة فى المجتمع وكذلك فى الطبيعة ، والنهوض بالجهاز السياسى لحماية الانسان وسعادته (٢) .

وبطبيعة الحال فيرجع ارتفاع بارومتر الاهتمام السياسى الى تزايد المشكلات السياسية ، وتضاعفها ، وحاجتها الى الحل ، وكان الامر هكذا على الأخص بعد منتصف القرن فى فرنسا حيث كانت الملكية المطلقة مهددة بالتصدع . وعلى أية حال ، فانها اتجهت اتجاها مضادا للروح الفردية ، والمصالح الطبيعية . وعلى وجه العموم ، لقد كررت فرنسا تجربة انجلترا فى القرن السابع عشر . فبعد أن كانت بعيدة عن السياسة الى حد كبير ، أو تعرف السياسة من الناحية النظرية وحسب ، ازداد التزام المفكرين الفرنسيين *engagé* ولم يعودوا يقنعون بالكلام ، ولكنهم أرادوا أن يفعلوا شيئا ما ، وثاروا من أجل بعض الاصلاحات المعينة . وبعد ١٧٨٦ ، انضمت كل البلدان الى الجدل السياسى . فمثلا لقد عرف الانجليز بحبهم للسكينة نسبيا ، كما يبين بوجه خاص فى النظرية السياسية منذ عهد « لوك » ، ودفعتهم الثورة الفرنسية الى انتاج عدد من المؤلفات الكبرى للدفاع أو شجب هذه الثورة ، وظهرت هذه الأعمال فى غضون سنوات قليلة .

وقبضلا عن ذلك ، فرغم الاستعارات الهامة من الماضى ، فان القرن الثامن عشر قد جاء ببدايات جديدة فى الفكر السياسى . فمن فرنسا ، بزغت العقيدة الليبرالية الجديدة التى تضمنت البحث فى الوسائل السياسية الى جانب الغايات السياسية . ولا ننسى العون الانجليزى والأمريكى فى هذا الشأن . وفى الدفع بالحجة ، ظهرت براهين كلاسيكية ، وان كانت مستحدثة بصفة أساسية ، فى تأييد الاتجاه المحافظ . ومن الفكر السياسى فى القرن الثامن عشر ، سواء أكان ليبراليا أو محافظا ، ظهرت معايير جديدة لاختبار المؤسسات السياسية والاجتماعية .

وتعرف جيريمى بنتام على محكين من هذه المحكات . الاول قديم .

(٢) أطلق بيتر جراى على الجزء الثانى من كتابه عن التنوير :

The Science of Freedom

للغاية والثاني حديث الصك . ونبره بمحك ثالث في كتابه
 Anarchical Fallacies أو خواطر عن The French Declarations of the Right of Man.
 وتسعينات القرن الثامن عشر ، كان مازال من الناحية العملية من المحافظين ،
 وان كان يعمل بالفعل مصلحا قانونيا جديرا بشيء من الاحترام ، غير أن
 صميم نقده لم يمس الجوهر بقدر تركزه على الناحية المنهجية . وشجب
 ينتام استجداء الثوريين للقانون الطبيعي ، ووضع في مقابله محك
 المنفعة . ورأى أن ما يقال عن الحقوق غير القابلة للإنكار ، التي يفترض
 انطباعها في عقلية كل انسان ، وحماية العقد الاجتماعي ، أو السياسي لها ،
 فلا يزيد عن هراء ميتافيزيقي . وإلى جانب ذلك ، فإن هذه الحقوق تقيد
 المشرع وتلزمه بوضع سنة تناسب كل زمان ، بذلك تخضع الاحياء
 للموتى ، فيتعين أن تناقش المسائل الأخلاقية والسياسية لا بالرجوع الى
 الطبيعة أى الهتها التي لا تزيد عن مجرد وهم أو أسطورة . وإنما يكون
 ذلك بالرجوع الى مبدأ المنفعة . وتعنى المنفعة بكل بساطة العناية بالصالح
 العام أو سعادة الأفراد والمجتمعات . ولا يخفى أنه من غير الميسور
 الاهتداء اليها الا بالتجربة والاعتماد على وقائع منتزعة من التجربة
 وبمرور الزمان . ولكن - بكل تأكيد - ليس مسبقا ، سيكون في
 مقدورنا استنباط بعض أحكام عامة في السياسة كما يحدث في الفيزياء .

ومن بين المحكين الأساسيين اللذين طرحهما ينتام (اذ أن المحك
 الثالث هو الحق الالهى الذى مر عليه مرور الكرام) فإن المقياس قد انتقل
 بالفعل الى المنفعة باعتبارها مقابلة للقانون الطبيعى . غير أن هذا الاتجاه
 قد يتعرض للمغالاة . وشهد ينتام بنفسه بأن براهين القانون الطبيعى التي
 طرحها لكى يميظ المثام عنها مازالت تحظى بالقبول العام . وما من شك
 فى أن ما خطر بباله أساسا كان الفرنسيين وثورتهم ، لكن لعله كان يذكر
 أيضا توم بين Tom Paine وكتابه الشعبى الضخم The Rights of Man
 الذى كتب لدحض ما قاله ادموند بيرك ، ونشرة كوندورسيه - التي ظهرت
 قبل ذلك بوقت قصير عن الثورة الأمريكية . فلقد أثبت هذان العملان
 صراحة وبغير غموض - مثلما فعلت وثيقة اعلان حقوق الانسان ذاتها -
 المذهب المألوف للحقوق الطبيعية . واكتشف كوندورسيه ، الذى كان فى
 الجوانب الأخرى يمثل التجريبي على أكمل وجه ، أن هذه الحقوق يستطاع
 اكتشافها بالعقل السابق للقانون الوضعى ، وانها تصلح للتطبيق على كل
 الشعوب ، وكتب فى موضع آخر « أن دراسة القوانين التي وضعتها شعوب
 مختلفة ، وفى عهود مختلفة تقتصر فائدتها الوحيدة على أنها تزود العقل

بذات الملاحظة (٣) . . والتجربة . ويبدو جليا أنه على هذا العهد ، قد بدأت الفلسفة السياسية بوجه عام تستخدم البراهين التجريبية ، ولكن الفكر القائم على القانون الطبيعي قد استمر على المستوى الجماهيري ، وزود بالكثير من الشعارات التي تفيد الناحية السياسية العملية . واستمرت له أيضا قاعدة وطيدة تكفي لاستخلاص ردود حماسية لمفكرين ذوي مكانه مماثلة لمكانه بنتام وبيرك .

إبان القرن الثامن عشر في جملته ، أثبت القانون الطبيعي ديمومته على نحو رائع ، أكثر مما ينسب إليه في الكتابة التاريخية القريبة العهد اذ أنشأ الكثير من الجامعات الأساسية في أوروبا البروتستانتية منذ أمد بعيد كراسي القانون الطبيعي ونقلت الترجمات الجديدة لاساطين القرن السابع عشر ، وبخاصة جروشيوس وبوفندورف كتيبات وتعقيبات لكريستان فولف وبورلاماكي Burlamaqui من جنيف كما نقل آخرون تعاليم القانون الطبيعي للفكر الفرنسي ، حتى أصبح من البديهيات التحدث عن القانون الطبيعي للفكر الفرنسي ، كما فعل دالمبير في الانسكلوبيديا واعتبر مدخلا لكل الأعراف ، «والقانون الأول للشعوب» (٤) وهكذا استمر الرجوع للطبيعة حتى عند كثيرين من أولئك الذين آثروا على الجملة مبدأ المنفعة في البراهين السياسية . ومع هذا فقد أصبح للقانون الطبيعي الآن أكثر من معنى واحد ، فهو قد يعنى — كما حدث تقليديا — قاعدة لا تتغير للعبدالة لجميع البشر ، سبقت في وجودها القوانين الانسانية أو الأعراف ويستطاع اكتشافها بالفعل . ومن ناحية أخرى ، قد يعنى القانون الطبيعي تعميما تجريبيا من وقائع الطبيعة الانسانية والتاريخ .

(٣) Essai sur la constitution et les fonctions des — Condorcet
assemblée provinciale استشهد بها Henri Sée في كتابه
Les Idées politiques en France au XVIII siècle هاشيت باريس ١٩٢٠
٢١٠ ، ٢١١ .

(٤) ضمت الانسكلوبيديا بضع مقالات عن القانون الطبيعي كتب واحدة منها ديدرو واتسمت بتشككها وأمانتها وستناقش فيما بعد (انظر ص ٩٧) والثانية كتبها بوشيه-دارجى Boucher d'Argis ، وقد خصص المعاني التي نسبت إليها في القرن الثامن عشر وتعبدلت عن كبار الثقات مثل شيشرون وجروشيوس وبوفندورف وباربيراك Barbeyrac وبورلاماكي Burlamaqui وأحالت القارئ الى كتاب مونتسكيو . روح القوانين ، والقانون الطبيعي الذي كتبه الله في قلوب الناس ، ووطد العقل أقدامه ومن ثم اكتسب صفة الثبات وعدم التغير . وفي هذا المقام ، يقال انه يختلف عن القانون الوضعي ، الذي يخضع للتغير ولا يتراعى للسياسة التي وضعت . (انظر مقال Drol de la Nature)

وخلط أغلب المفكرين السياسيين ، حتى من الرعيل الجديد ، هذين المعنيين ، أو جمعوا بينهما . ومع هذا فقد ساعد المعنيان على تحديد القيم القانونية الكلية ، التي لا استطاع تغييرها بمشيئة الحاكم ذي السيادة .

وكثيرا ما رجع فولتير الى القوانين الطبيعية والحقوق الطبيعية ، فباعتبارها محفورة في قلوب الناس ، فانها تنتمي بكل وضوح الى مملكته الطبيعية المختلفة عن مملكة العادة وفيها تتغير القوانين كما يتغير كل شيء آخر تغيرا كبيرا . وتوسع مونتسكيو في الحديث عن هذه المملكة الأخيرة ، ولاحظ الاختلافات في شتى الانحاء . ويلاحظ ان كتابه روح القوانين (esprit des lois) لم يدل على وجود أى اطراد تشريعى ، ولكنه دل بالاحرى على تعدد اختلاف الاجناس والطبائع بين الأمم . فالروح هي التي تمنح كل أمة طابعها الخاص . وتتأثر بكل أنواع الأسباب الفزيائية والاجتماعية . غير أن مونتسكيو في الفصل الأول الشهير في كتابه العظيم قد تحدث بلغة القانون الطبيعى البحتة ، حتى وان لم يذكره بالاسم :

القوانين في دلالتها العامة تمثل العلاقات الضرورية التي تنبعث من طبيعة الأشياء . وقبل أن توضع القوانين ، كانت هناك علاقات العدالة المحتملة . واذا قلت بأنه لا وجود لشيء يوصف بالعدالة أو غير العدالة — ولكن الموجود هو ما تأمر به القوانين الوضعية أو تنهى عنه — فان قولك يتماثل مع القول بأنه قبل ظهور وصف الدائسرة كانت كل أنصاف الأقطار غير متساوية (٥) .

كان مونتسكيو مثل مفكرين سياسيين آخرين في القرن الثامن عشر يؤمن بتقليد القانون الطبيعى . وفي الوقت نفسه ، فإنه كان من أنصار مبدأ النسبية السياسية ، ويحتمل أن يكون ما قصده هو القول بأنه توجد قوانين طبيعية محددة وثابتة للمجتمع وفي الفزياء أيضا ، ولكنها تطبق على أنحاء شتى في مختلف أجزاء العالم . وينبغي أن تكون كذلك . ويعرض الفزيوقراط حالة أوضح تحديدا . اذ كان تصورهم الطبيعة البشرية تصورا منفعيا . ومع هذا فإنهم سلموا بوجود قوانين طبيعية للاقتصاد ، تسبق الحكومات ، وليس من حق هذه الحكومات تعليقها . فلم يقم البشر ولا الحكومات بوضعها (وهذه القوانين هي قوانين العدالة والحرية والملكية) وليس بوسعها أن تصنعها كما قال ديبون دي نيمور

(٥) لقد رجعت الى ترجمة Thomas Nugent في القرن الثامن عشر ولقد نشر كتاب

L'esprit لأول مرة ١٧٤٨

مجملا نظرات الدكتور فرانسوا كيني (١٦٩٤ - ١٧٧٤) Quesnay
« أنهم يعترفون بها كاشياء متوافقة مع العقل الأسمى الذي يحكم
الكون » (٦) .

وهور روسو نظرية القانون الطبيعي كى تتواءم مع أغراضه
ورغم ذلك ، فانه تأثر بها تأثرا عميقا . وقد تقنعنا بغير ذلك أى قراءة
سطحية لكتاب : مبحث عن أصل التفاوت والمساواة وكتاب العقد الاجتماعى
(١٧٦٢) . فلقد وجه روسو فى أعماله الأبرك كلمات قاسية لفلاسفة
القانون الطبيعى من قدماء ومحدثين ، وبدأ كأنه أقصى القوانين الطبيعية
والحقوق الطبيعية من حالة الطبيعة ، التى تحدث عنها . وفى كتاب العقد
الاجتماعى ، يبدو أن مذهب السيادة أو الإرادة العامة قد استبعد الحقوق
التي لاتنقل أو يتنازل عنها . ولكن هذه لم تكن نية روسو . فلقد حاول
أن يثبت أن الناس لم يعوا الأفكار الأخلاقية فى المجتمع . ولم يكن يقصد
القول بأن مثل هذه الأفكار (كالعدالة والظلم) لم تكن موجودة قبل
ذلك ، أو كانت مجرد قواعد نفعية ، كما قال هيوم . وكتب روسو فى
كتاب « اميل » : ان القوانين الأبدية للطبيعة موجودة . ولها الصدارة
على القوانين الوضعية عند الحكماء . لقد خطها الضمير والقلب فى أعماقه ،
والتححرر يعنى اطاعتها (٧) . وقبل ذلك وفى القسم نفسه ، انتقد
مونتسكيو لأنه عنى بالقوانين الوضعية للأمة ، وليس بالمبادئ العامة .
ولكن لكى تحكم بحكمة فى مسائل الحكومة ، لابد - كما اعتقد - أن تجمع
بين الاثنين (المبادئ العامة والقوانين الوضعية) . فعليك « ان تعرف
ما ينبغى أن يكون حتى تحكم على ما هو كائن » كما قال روسو . ويفترض
أن هذه المعرفة التى علينا أن نحصل عليها لن تتحقق ، الا اذا رجعنا الى
القانون الطبيعى . ومن المعترف به ، أن روسو يبدو متماثلا هو وهوبز
أحيانا ، مثلما حدث عندما قال فى العقد الاجتماعى ، انه بمجرد تحقيق
السيادة اعتمادا على العقد الاجتماعى ، فانها تصبح « الفصيل » الأوحد
أو الحكم فى كل ما يهم ، أى مسائل القوى والخيرات والجريه . وجاء

(٦) Maximes du Docteur Quesnay : D. de Nemours.

جميع جزء منها فى كتاب . — Les ecrivains politiques du xviii siècle
(ارمان كولان باريس) ص ٢٢٢ .

(٧) Emile - Rousseau الكتاب الخامس حتى النهاية . انظر المناقشة النيرة

لروبرت دوراثيه Jean Jacques Rousseau et la science politique de Derathé
et son temps باريس ١٩٠٠ الفصل الثالث .

هذا الحكم وسط كلامه فى أحد الفصول عن « حدود سلطة السيادة » .
واستبعد روسو بالفعل من سيطرة الحاكم (أو بالاحرى ضمن فى تصويره
لما تعنيه السيادة بالفعل يعنى الارادة العامة التى يشترك فيها الجميع)
الحقوق الطبيعية التى يتعين أن يتمتعوا بها (المواطنون) كبشر . بطبيعة
الحال ، فإن القانون لم يوجد لمجرد حماية الحقوق الطبيعية ، كما هو الحال
عند لوك ، ولكنه وسيلة موجبة للنهوض بالأخلاق . وعلى أية حال ، فإن
روسو قد ذهب بعيدا فى بحثه لمدرسة « الحقوق الطبيعية » حتى عندما
حور تحويرا عميقا تصوراتها للتعاقد والقانون والدولة . ولا يخفى أن
القانون قد استمر موضع ضراعة على نطاق واسع فى المناقشات السياسية
وربما كان هذا الأكثر فى المستوى الجماهيرى على عهد الثورة الفرنسية ،
ولكن الى حد ما بين المفكرين السياسيين الأساسيين مثل روسو .

على أن مبدأ « المنفعة » قد أصبح منافسا الآن للطبيعة كمحرك
سياسى ، وعكس الأهمية الجديدة التى اكتسبها التجريبي الصاعد الذى
كان يتشكك فى أى شىء تفوح منه رائحة القبلية a priorism .
وترتد براهين بنثام التى قدمها فى كتابه Anarchical Fallacies
وفى مواضع أخرى ، الى عهد بعيد ، أى الى هلفسيوس عند الفرنسيين
وهيوم عند الانجليز - ولكن بوسمنا أن ندرك النقلة الى أسلوب
جديد فى التفكير السياسى على أفضل وجه عند مفكر مثل ديدرو الذى تحدث
فى البداية بلفه القانون الطبيعى ، ولكنه سرعان ما اكتشف عدم كفايته
للتعبير عن خواطره السياسية حتى تكون الصدوره للطبيعة الانسانية
المشتركة أى نفس الحاجات الانسانية ، من متع وآلام فى كل مكان .

فاذا انتقلنا من منهج الفكر السياسى الى جوهره ، فإن أول ما نلاحظه
هو أنه لاوجود لعلاقة ضرورية بين الاثنين (المنهج والجوهر) فالمنهج
(أو المحك) يعرفنا الكثير عن كيف يفكر الناس ، ولكن ليس مايفكرون
فيه جوهريا ، أى التنظيمات السياسية والاجتماعية ، فقد يكون نصير
المذهب النفعى مثلا ليبراليا أو محافظا أو ثوريا ، مثلما يشترك المؤمن
بالطبيعة فى النظرة الأورثوذكسية أو الديموقراطية للعقد الاجتماعى
وثانى شىء تجدر ملاحظته التنوع الواسع الواضح للغايات السياسية
والوسائل ، الذى بان أثره ليس بين مختلف البلدان وحسب ، وإنما فى
نفس البلد الواحد فى أزمنة مختلفة وظروف مختلفة . فمثلا كان الفكر
السياسى الانجليزى أكثر ارضاء من الفكر السياسى الفرنسى ، وكان الفكر
الجرمانى أقل ليبرالية من الانجليزى أو الفرنسى . وفوق ذلك ، فلقد

ازداد الفرنسيون أنفسهم راديكالية واستجابة لتطورات سياسية خاصة : بان الحكم الملكي ، واستمرت في عهد الثورة . ولكن وسط السيل المنهمر من الأفكار وترياق العلاج ، يبرز مذهبان باعتبارهما مساييرين (للموضحة) . الأول نظام حكم مطلق معصر ظهر أساسا في ألمانيا ، وإن كان لم يقتصر عليها بأي حال . والثاني هو الليبرالية المعصرة التي ظهرت في فرنسا بوجه خاص ، وثمة فكرة ثالثة هي النظام المحافظ المعصر ، والذي جمع أنصارا لا بأس بهم خلال رد فعل الثورة الفرنسية ، وسنتناول الكلام عنه في قسم تال وفي سياق مختلف (٨) .

ويتباين النظام المطلق الجديد -- ويدعى أحيانا بالاستبداد المستنير -- بباينا حادا هو ونظرية الحق الإلهي في نقاط معينة . ومن الجدير بالذكر ، أن التشبيه الأساسي قد تغير . فالملك الذي كان فيما سبق يمثل نوعا من الكائنات الإلهية ، ويحكم مملكته حكما مطلقا على نفس النحو الذي يتبعه الله في تسيير الخليقة بأسرها ، أصبح الآن يوصف بالمحرك الأساسي لماكينة الدولة . وسمى فردريك الأكبر ملك بروسيا نفسه أيضا -- كما هو معروف -- بالخدام الأول للدولة le premier domestique والمواطن ، وتصور نفسه نافعا لآخوانه المواطنين . وعنى هذا الأسلوب في الكلام أن الملك يستمد سلطاته ، ليس من الله -- كما قال الأسقف بوسويه -- وإنما من رضا الشعب ، وعلى شريطة أن يحقق سعادتهم ، وخيرهم (٩) . ومع هذا فإن فردريك قد أغفل ذكر أي شيء عن حق الشعب في المقاومة ، لو أخفق في تنفيذ التزاماته ، أو عن مشاركته لغيره في السلطان . وهكذا فبالرغم من أن فردريك قد تعهد باتباع العقد الاجتماعي ، إلا أنه لم يفعل ذلك وفقا لشروط لوك . أن الحكم المطلق « المستنير » كان بغير خفاء انعكاسا لبزوغ الدولة البيروقراطية في بواكير عهد أوربا الحديثة والعقلانية العلمية الجديدة . ومن بين المدافعين الرئيسيين عن هذا الحكم المطلق ، كان الموظفون والاداريون والأساتذة الجرمان الذين لم يتوقفوا عن الإشادة بالكفاية ومركزية التخطيط والتنظيم ، وقال واحد منهم :

« يتعين أن تكون الدولة الحسنة التكوين مماثلة بالضبط للآلة »

(٨) انظر الى الفصل الثاني عن الرومانتكية في الجزء الثالث من هذا الكتاب الذي سيظهر قريبا .

(٩) انظر فردريك الأكبر La Refutation du Prince de Machiavel (١٧١٠) الفصل الأول وكتاب Testament politique (١٧٥٢) مقدمة وخاتمة .
والقسم المختص للكلام عن تثقيف الأمير .

أو المعدة التي يتم ضبط كل عجلاتها وتروسها ووصلاتها ضبطا محكما ، كل بالنسبة للآخر ، ويلزم أن يكون الحاكم ، على رأسها ، أى يقوم بدور المحرك الأساسي أو الروح ، التي تحرك كل شيء » (١٠) .

وهكذا أصبح المبرر الأساسي للحكم المطلق هو عظمة كفايته ، كما قال فردريك . فما كان بوسع نيوتن أن يعد مذهبه فى الجاذبية ، لو أنه اضطر الى العمل بصحبة فلاسفة مثل لايبنتز وديكارت . ولما كان ذلك كذلك ، فان الأمير مرغم على انشاء نظامه وتنفيذه بنفسه .

يلاحظ بهذه المناسبة أن فكرة الحكومة المستنيرة لم تكن بأى حال مقصورة على أنصار الحكم المطلق . فبعض الدستوريين والمشتغلين بالمسائل المالية Camera'ists قد تصوروا الدولة كنظام آلى يساعد تشغيله على تحقيق أمان أعظم وحرية ومساواة . وهذا الأسلوب من التفكير واضح على سبيل المثال فى تصور هلفسيوس للمشرع الذى يحسب متع الناس وآلامهم حتى ينهض بالصالح العام . وصرح الأب سييز Siéyès — وهو من الدستوريين أيضا — بأن النظام الاجتماعى الآلى لا يمكن أن يفهم الا بعد تحليله الى أجزاء ، وكأنه آلة عادية ، ثم يعاد تركيبه مرة أخرى (١١) وكان من بين انتقادات بيرك ، التي لها مغزى كبير للثوريين الفرنسيين بوجه عام ، أنهم تشابهوا هم وسييز فى تصور السياسة تصورا مجردا ولا تاريخيا أساسا ، وكان بوسعنا أن نفك الدولة ونعيد تركيبها كآلة وبذلك نجعلها أكثر كفاية .

ومع هذا فلم تكن زيادة الكفاية هى العلاقة المميزة للبرالية التي نهضت فى فرنسا بوجه خاص ضد الحكم المطلق . ويلاحظ ان الليبرالية Liberalism كانت من مصطلحات القرن التاسع عشر ، ولم تكن من

(١٠) J. H. G. von Justi استشهد بها Geraint Parry فى مقال بعنوان *Enlightened Government and its Critics in 18th Century Germany* فى مجلة *The Historical Journal* الجزء السادس (١٩٦٣) ص ١٨٢ وكان يوستى أستاذا للدراسات المالية فى فينا وجوتنبرج ، وخدم لبعض الوقت فى هيئة المناجم فى بروسيا

(١١) — Abbé Siéyès ? *Qu'est qu le Tiers Etats* —
أعيد طبعا فى كتاب أشرف عليه Jacques Godechot (١٧٨٩)
la Pensée révolutionnaire en France et en Europe.
١٧٨٠ — ١٧٩٩ — ارمان كولان باريس ١٩٦٤ ص ٨٠

مصطلحات القرن الثامن عشر . والأمر بالمثل فيما يختص بمصطلحين آخرين هما الراديكالية Radicalism والفردانية Individualism... وسنعمد عليهما في المناقشة التالية . ومع هذا ، فقد كانت الليبرالية موجودة حتى قبل أن يختار مصطلح لها ، كما ذكر في فصل سابق (١٢) . ولكن كيف نعرفها ، فعلينا أن لا ننسى أن الليبرالية لم تكن شيئا ساكنا . ولكنها اتسعت وضمت معاني جديدة بتقدم القرن . وكان من المعتاد تحديد معناها بالترقة - على سبيل المثال - بين الليبراليين والراديكاليين ، أو بالقول بوجود هوية بين الليبرالية بمفردها ومطالب الطبقة المتوسطة ، سياسيا واقتصاديا . أو كما فعل باسيلي ويلي Willey ، تمشيا مع ماذهب اليه واحد مثل آدم سميث على سبيل المثال وقوله أن المجتمع سينهض اذا تركت الطبيعة لنفسها ولم يحدث تدخل انساني الا في أضيق نطاق ، أي قل تدخل الحكومة . ورغم ما في كل هذه التعاريف من مزايا ، الا أنها تجنح الى تعميم اتساع الحركة الليبرالية ، التي تركزت على اصلاح النظام الوطني ، وأكدت حرية الفرد والمساواة . فاذا نظرنا الى الليبرالية على هذا الوجه ، سيتسنى لنا تفسير الحركة المتواصلة الى حد ما ، التي لم تقتصر بأى حال على طبقة مفردة وكيف أصبحت أشد راديكالية ، ورغم محاولة تلجيمها في منتصف تسعينات القرن الثامن عشر ، الا أنها زودت الليبرالية في القرن التالي بأفكارها الأساسية . ثمة صعوبات في هذا التفسير بطبيعة الحال . فمن بين من يصح تصوره كليبراليين ، ظهرت خلافات في الرأي في كل مسألة تخطر على البال تقريبا : بخصوص أفضل صورة للحكومة ، وهل يبدأ الاصلاح من أعلى أم من أسفل ، وهل يستطيع تحقيق الاصلاح في نطاق البناء الراسخ للمجتمع أم بتغيير هذا البناء تغييرا كاملا ، وعن كيف يحدث توازن بين الحرية والمساواة ، وبين المجتمع والفرد ، وهكذا . ويلاحظ مع هذا ان اختلافات الرأي كانت تنصب على الوسائل أكثر من الغايات . اذ كان هناك اتفاق - على أقل تقدير - حول بعض الغايات الأساسية ، بينما كان هناك اختلاف يكاد يكون تاما حول الوسائل . علينا إذن أن نتصور الليبرالية كجنس يتألف من جملة أنواع سياسية واقتصادية واجتماعية .

فهل كان البارون دي مونتسكيو ليبراليا ؟ لقد رآه بعض كمحافظ ، بل ورجعيا ، ولم يكن هذا الرأي بلا أساس ، لأنه لم يدع الى أى اصلاح جذري للمؤسسات الفرنسية . وتشابه مونتسكيو مع معاصره الأقدم

الكونت بولانفويه . اذ كان مونتسكيو فى الواقع يطالب باستعادة الدستور الفرنسى التقليدى ، ومعها السلطات والامتيازات الممنوحة للنبل ، فى الزى ، والسيف الذى كان يرتديه أعضاء البرلمان . (اذ كان هو نفسه من أعضاء البرلمان) . الا أن مونتسكيو كان ناقد اجتماعيا وأشهر النقاد فى زمانه أيضا . وبهذه الصفة ، كان عظيم الاهتمام بالحرية ، وكيف تكتسب ، وكيف يحافظ عليها .

ولو أردنا ادراك الجانب الليبرالى من فكر مونتسكيو ، كان علينا ان نلجأ أولا - الى الرسائل الفارسية (١٧٢١) قبل ان ننتقل الى آيته Sur l'esprit des lois (١٧٤٨) . ففى الرسائل الفارسية ، وهو كتاب يتكلم فى الواقع عن أوربا وفرنسا ، قام مونتسكيو بشيئين متآيين الى حد كبير . اذ قارن بين المؤسسات الأوروبية والآسيوية ، وهى مقارنة تسمى الى آسيا ، بينما بين كيف تعرضت المؤسسات الأوروبية للانحداز . ودفع مونتسكيو أحد الزوار الفارسيين الى الكتابة لآخر قائلا : أن أوربا ليست مثل آسيا . ففى أوربا ، الحكومة المعتدلة تسود ، وهى أفضل توافقا مع العقل من الحكومات الاستبدادية فى آسيا . ففى أوربا هناك دول ، بينها جمهوريات تعتمد على المبدأ الأساسى للحرية ، وتقيد سلطة الحكام بألف وسيلة مختلفة . ولكن للأسف فإن فرنسا قد ازدادت فسادا ، وابتعدت عن القوانين القديمة ، وخسرت الكثير من الحريات التى أرساها الملوك الأول فى الجمعيات التشريعية والعامّة » (١٣) .

ولكن ما هى الحرية ؟ لسوء الحظ لم يكن مونتسكيو يحسن التعريف ، ولكنه حاول أن يعرف الحرية فى كتاب روح القوانين . فأولا - فرق بين حرية الفرد أو الرعية وحرية الدستور . وتشير الحرية الأولى بكل وضوح الى الحريات المدنية كامن الفرد والحرية الدينية وحرية الفكر والتشريع وما أشبه . وعلى الرغم من أن الاهتمام الأول لمونتسكيو قد انصب على تأمين هذه الحريات ، الا أنه لم يراها مماثلة للحقوق الطبيعية ، بالمعنى الذى ذهب اليه لوك . أنها حريات يضمنها المجتمع ، وتمارس فى المجتمع ، ويحددها القانون تحديدا دقيقا « فالحرية هى حق فعل كل ما يسمح به القانون (١٤) . وفيما بعد قال مونتسكيو بما يشبه الألفاظ :

(١٣) انظر بوجه خاص الرسالتين ٣٣ ، ١٣١ .

Sur l'esprit des lois - Montesquieu

(١٤)

الكتاب الحادى عشر الفصل الثالث - والظر الكتاب الثانى عشر فيما يختص بالحريات الفردية بوجه عام .

« إن الرغبة قد يكون حراً ، أما الدستور فلن يكون كذلك » . وما فهمته من هذا القول هو أن الرغبة لن يكون حراً ، أو لا يكون حراً في المدى الطويل ، إلا إذا كان الدستور حراً أيضاً . فالدستور هو وسيلة منع الاستبداد ، وتأمين حرية الفرد . إن هذا الاعتقاد يفسر كيف عانى مونتسكيو الأمرين لكنني يصف دولاب العمل الصحيح في الحكومة ، وقدم سبيلين لتأكيد الحرية الدستورية في فرنسا : الأول - كما لاحظنا بالفعل - هو إعادة الدستور القديم إلى الصراط المستقيم . وكان مونتسكيو قد قرأ كتاب « جرمانيا » لبثاسيتوس ، واعتقد أن هذا الدستور قد نشأ في الغابات الجرمانية بين القبائل التي غزت الامبراطورية الرومانية . بما في ذلك « الفرنجة » وأطلق مونتسكيو لخياله العنان عندما تحدث عن هذه الحكومة القوطية الباكرة . فبمجرد عتق العبيد ، تبع ذلك كما قال في كتابه :

« توافق كامل للغاية بين الحرية المدنية للشعب وحقوق النبلاء والكهنة وامتيازات الأمير ، بحيث أصبحت اعتقد بأن لم يوجد في العالم حكومة حسنة التهذيب مماثلة للحكومات التي تولت الأمر في جميع أجزاء أوربا ، طيلة مدة بقائها . ومن عجب أن يولد فساد الأمة الغازية أفضل أنواع الدستور التي يستطيع تخيلها الإنسان » (١٥) .

ولكن كان هناك نوع آخر من الدساتير شاهده مونتسكيو بعينه في عهد قريب جداً ، وأعجب به إعجاباً شديداً . إنه الدستور الانجليزي الذي يتميز - كما يظن أنه اعتقد - بالفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية (١٦) . ومع هذا فقد بدأ الدستوران : القوطي والانجليزي شيئاً واحداً في تصور مونتسكيو . والواقع أنه ربط بينهما بالقول - استشهداً لبثاسيتوس - بأن الانجليز قد نقلوا نظامهم عن الألمان . وغنى عن القول أنه كان يطالب بحكومة معتدلة عمادها الرأس ، أي الملك في فرنسا ، ويتمتع بسلطة مقيدة من السلطات الوسيطة التقليدية والقوانين الأساسية . وكان من الضروري لمنع إساءة استخدام

(١٥) نفس المصدر - الكتاب الحادي عشر الفصل الثاني - ترجمة توماس نوجنت .

(١٦) يعتقد فرانز نويمان أن مونتسكيو قد عرف تماماً أن الفصل بين السلطات لم يكن فعالاً في إنجلترا ، ولكنه تمنع بأنه قد جرت مناقشات هناك بهذا الشأن ، وأن مونتسكيو بالذات كان صاحب هذا المذهب الذي تبناه المستعمرون الأمريكيون وأخروا فيما بعد .

السلطة ، ولحماية الحرية « إن توجد سلطة للحد من السلطة » (١٧) .

وبينما اثنى فلاسفة الموسوعة على مونتسكيو لتذكرته الناس بأنهم أحرار إلا أنهم انتقدوه بالمثل ، وانتقدوا معه الحركة الليبرالية التي شطت تجاه اليسار ، لقد كان مونتسكيو شديد الاخترام للمؤسسات « القوطية » التي ناسيتهم ، معنيا بإيضاح ضرورة إجراء الإصلاح تدريجيا . واعتقد فلاسفة الموسوعة لضيقهم بالماضي أنهم قادرون على إنشاء الحضارة السياسية وفقا لمبدأ المنفعة أو السعادة العامة . وشجب هلفسيوس الذي مثل هذا الاتجاه اللاتاريخي غباء تقدير الشعوب للقوانين والممارسات القديمة ، وادعى أنه تعلم من لوك أن القوانين حسنة لقرن واحد فحسب وبعد ذلك يجب أن يعلن بطلانها ، مالم يفحصها الشعب ، وقرها . ومن ثم أوصى هلفسيوس بأن يمنح المشرع le législateur « الحق في إجراء كل التعديلات في القوانين والعادات ، ويحدد الدين الذي يتطلبه الزمان والظروف . بهذه الطريقة يتسنى له القضاء على مصدر ما لا نهاية له من الشرور ، ويضرب من بلا جدال استقرار الشعوب ، وتمتد ديمومة الامبراطوريات » (١٨) .

فما الذي يستطيع المشرع الحكيم (وهو نفس المصطلح الذي استعمله روسو) أن يبتكره في هذا المنعطف الحرج من التاريخ ؟ أولا - ان قدرا من التغير في صورة الحكومة من الأمور الملحة ، فيما يبدو . اذ كان هناك نفر يدافع عن النظام الملكي المطلق لفرنسا - على أقل تقدير - ويراه أفضل وسيلة لتحقيق الإصلاح المنشود . وكان من بين هؤلاء فولتير والمصلحون الاجتماعيون ، الذين يدعون بالفزيوقراط . وناصر فولتير قضية الملك ضد البرلمان الذي اعتبره دعامة الامتيازات واللاتسامح الديني - غير ان الشعور بخيبة الأمل من الدعوى الملكية (أو الحكم المطلق المستنير) . كما سميناه آنفا قد أهل ، بعد ان أقيى الوزير الليبرالي تيرجو ١٧٧٦ . ويأس فولتير ذاته من الإصلاح الذي يبدأ من القمة ، في نهاية حياته . ولا يلزم أن يكون البديل هو ال *thèse noblière* الدعوى التي تبناها النبلاء تبعا لطراز مونتسكيو أو الدستور الانجليزي . وبدأت « حكومة الجميع » - كما سماها هلفسيوس - تبدو أكثر حاذية ،

(١٧) نفس المصدر - الكتاب الحادى عشر - الفصل الرابع . . اما موضوع الفصل

السادس فهو Of the Constitution of England

(١٨) De l'esprit — Helvétius الحديث الثانى - الفصل

السابع عشر .

ولا سيما بعد الثورة الأمريكية . وكتب يقول : « على الجميع ان لا يندھشون اذا اتجهت احكام الناس الى الحكم على هذا الشكل من الحكومة (أى الذى يشترك فيه فى السلطان كل طبقات او فئات المواطنين) بأنه الأفضل دائما » (١٩) . وبطبيعة الحال ، كان روسو قد امتدح سيادة الشعب فى كتاب العقد الاجتماعى ، وأضاف تابعه كوندورسييه الى حقوق الانسان ، حق المساعدة فى صنع القوانين « إما مباشرة أو من خلال ممثلين » وحتى سنة ١٧٨٩ ، كان أغلب فلاسفة الموسوعة ، لا يريدون الديمقراطية - الكاملة . واعتبروها « يوتوبيا » أو مثلاً أعلى لشعب من الآلهة ، ولكنها ليست للناس . كما قال روسو . وكان نوع ديمقراطية المشاركة الذى دار فى خلد روسو لا يناسب الا الدول الصغيرة جدا . فلعلها لا تناسب حتى كورسيكا ، التى اقترح لها دستورا يناسبها ويناسب عاداتها البسيطة التى تتميز بها ، حيث لا وجود لتفاوت فاضح فى المرتبة الاجتماعية والثراء . واقترب الأب سيميز من الروح الأخيرة لفلاسفة الموسوعة : عندما أدرك الهوية السياسية للشعب ، والطبقة الثالثة ، التى يسودها البورجوازيون ، وتمثل الصالح العام فى مقابل الصالح الخاص الذى يتمثل فى فئة النبلاء . ان طبقة ال Tiers « الثلث » - كما يسميها الفرنسيون - تضم كل من هو ضرورى لخلق أمة كاملة ، وتتطلب تمثيلاً يتساوى على أقل تقدير مع ما يمثل الطبقتين الأخرتين (٢٠) وناصر كوندورسييه بالذات مبدئياً « قضية البورجوازية » هذه ، كما نستطيع أن نسميها . ولكنه خلال الثورة قد جعل نطاقها يمتد حتى ضمت الشعب برمته . فلقد اعتقد أن الشعب هو الذى أنقذ الثورة ، ومن ثم لا بد ان ينضم الى الطبقة الثالثة فى عملية الانتخاب . وأصبح الآن يناصر فكرة المجلس المنتخب الأوحده ، كما فعل الآخرون . وينتخب هذا المجلس بالتصويت العام ، وتزاعى المساواة بين المصوتين . وكان بوسع كوندورسييه أن ينادى أيضاً بعلمانية الدولة ، أى بالفصل بين الكنيسة والدولة ، الذى لم يدافع عنه لا فولتير ، ولا روسو ، ولا مونتسكيو بكل تأكيد . على أقل تقدير فى كتابه روح القوانين ، الذى ظهرت فيه المسيحية فى صورة أفضل دين يناسب الحكومة المعتدلة . وهكذا ساعدت هذه الأفكار والتجارب الدستورية التى جاء بها الثوريون على تمهيد الطريق أمام الليبرالية الديمقراطية فى القرن التاسع عشر .

(١٩) De l'homme — Helvétius ١ - القسم الرابع الفصل الحادى عشر .
ولقد قارن هلفسيوس بين حكومة الجميع وحكومة الشخص المفرد ، وحكومة جملة الأشخاص .

(٢٠) نوقشت هذه القضية فى نشرة جماهيرية تحت عنوان
Qu'est-ce qu le Tiers Etat ? سنة ١٧٨٩ وأشير لها فى ملحوظة (١١) .

وأعتقد أن المشرع الحكيم ، بالإضافة الى قيامه بتحرير شكل الحكومة ، مطالب أيضا بحماية حقوق الأفراد ، وزيادتها . ان هذا الاعتقاد - بطبيعة الحال هو صميم المذهب الليبرالى : زيادة نطاق الحرية الفردية . ويحتمل ان لا يكون مونتسكيو قد اعتقد ان الفرد يقف بمفرده ، أو بمعزل عن طبقة تاريخية ، أو رابطة ما ، أو المجتمع بوجه عام . ويسبق الفرد المجتمع عند أغلب فلاسفة الموسوعة ، وعند لوك . ويتعين ان يكون حرا فى نطاق حدود لتنظيم حياته مثلما تبدو فى أفضل صورها . وراى الأب سيز - وكان رأيه خليطا من معتقدات كل من لوك وروسو ان الارادات الفردية *Volonté individuelles* هي نقطة البداية فى المجتمعات السياسية . وعلى الرغم من انها تؤلف - من أجل النفع العام - ارادة مشتركة ، الا انها لا تسلم للحكومات الا الجزء الضرورى من السلطة للحفاظ على النظام ، وبقي الحق الأساسى للاختيار عندهم حقا لا يتنازل عنه . وعلى عهد سيز وكوندورسيه ، كانت أية قائمة نمطية من الحقوق الفردية تضم حق الملكية ، أى الحرية الاقتصادية . الى جانب الحريات المدنية ، وأحيانا أيضا - كما لاحظنا من قبل - المشاركة فى عملية الحكم على نحو ما أو بدرجة ما .

وعكست الحرية الاقتصادية الجديدة - التى أحسن الافصح عنها الفزيوقراط المخاوف السائدة فى الاقتصاد الفرنسى المقيد بالاقطاع ، الذى ولى عهده ، والتفاوت والضرائب المرهقة ، ومجموعة من اللوائح التى أهلتها روح المركاتيلية (*) الزائفة . كما سماها آدم سميث . فاذا أريد للزراعة - المصدر الأوحى للثروة - ان تصبح منتجة حقا ، فلا بد ان يعكس نظام المحرمات دوره . وأن يحرر رأس المال ، كى يستثمر ، وتزال العقبات لتحرير التجارة ، ويسمح للفرد بمجال أوسع لاستخدام ملكيته وفقا لما يراه مناسبا (*Laissez-Faire*) . ورجع الفزيوقراط لمذهب القانون الطبيعى لتدعيم الحرية الاقتصادية . اذ يتعين ان لا يعترض طريق النظام الطبيعى (*Ordre Naturel*) الذى يعبر عن ارادة الله . القانون الوضعى أو القوانين المصطنعة التى صنعها البشر ، فالقانون الطبيعى هو الذى وضع القوانين الأبدية للرفاهية الاقتصادية ، وجعل هذه القوانين تعتمد فى فاعليتها على « أكبر قدر من الحرية » للفرد . وبعد أن فسرت هذه الحرية على انها حق طبيعى فلا بد ان لا تمحى عندما يصبح الانسان عضوا فى مجتمع . والواقع أن العكس كان هو الصحيح كما قال

(*) الروح التجارية أو المذهب الذى يعطى الصدارة للتجارة على كل الأنشطة السياسية ، ويخضع الحكومة للأغراض التجارية .

ديبون دوئيمنور في بيان الموجه عن المعتقدات الفزيوقراطية (٢١) :

« ان مهمة السلطة السيادية ليست صنع القوانين ، لأن القوانين جميعها قد صنعتها الأيدي التي خلقت الحقوق والواجبات وأوعزت القوانين الاجتماعية التي وضعها (الكائن الاسمي) على نحو فريد بالحفاظ على حق الملكية والحرية التي لا تنفصل عنها . أما الشرائع التي وضعها الحكام ، والتي تدعى بالقوانين الوضعية فينتجتم أن لا تزيد عن تعليمات ايضاحية لهذه القوانين الأساسية للنظام الاجتماعي » .

ومع هذا ، فلم يصطدم الصالح الاقتصادي الذاتي للأفراد هو والصالح العام ، ولكنه كان متماثلا معه على الأقل كقاعدة عامة ، فورا مذهب الفزيوقراط وآدم سميت كان هناك افتراض بوجود توافق طبيعي بين الصالح الذاتي والصالح العام ، وأن هناك توازنا بين الحاجة والطلب ، ما دام هناك تمسك بالنظام الطبيعي . وعلى حد قول كوندورسيه - وهو من الليبراليين الاقتصاديين : رغم الفوضى الظاهرية ، « الا أن هناك قانونا عاما للعالم الأخلاقي يوجه الجهد الذي يبذله كل فرد لصالحه لخدمة مصالح الجميع » . ورغم الصراع الظاهري ، فإن الصالح المشترك يتطلب من كل فرد ان يعي صالحه ، وان يسمح له بالسعي وراءه دون اعتراض « (٢٢) » . وبعد أن بلغ التأثير الفزيوقراطي ذروته في ستينات القرن الثامن عشر ، بدأ يصاب بالوهن بعد سنة ١٧٧٠ . وكان هذا التدهور في التأثير كافيا في أغلب الظن لتحطيم القضية البورجوازية *thèse bourgeoise* التي بقيت مرتبطة به ، ولو أن تيرجو أو آخرين استفادوا من أفكارها لما كان من المستبعد أن ينتفع بها أصحاب المشروعات الزراعية استفادة كبرى . ومن جهة أخرى ، فإن الصناع البورجوازيين وأصحاب البنوك ، الذين وصفوا « بالعقم » ما كان بوسعهم ان يحققوا أي كسب ، ومن ثم فإنهم اعترضوا على الفزيوقراطية اعتراضا شديدا ، بقدر فهمهم لها . على أن فكرة الحرية الاقتصادية - رغم كل هذا - قد سيطرت على الجميع .

(٢١) De l'origine et de progrès d'une science - Dupont de Nemours
nouvelle

١٧٦٨) القسم الثامن - ويمد ديبن أعظم مروج لآراء مدرسة الفزيوقراط . انظر ايضا : *Maximes du Docteur Quesnay* ومادة *Physiocratie* في الانسكلوبيديا .

(٢٢) *Esquisse d'un tableau hislorique de progrès, de l'esprit*
humain (Condorcet) استشهد بها Jacob. S. Schapiro في كتاب
Condorcet and the Rise of Liberalism نيويورك ١٩٢٤ من ١٦٢ .

كما تشهد المادة ٢٧ من اعلان حقوق الانسان التى نصت على الحق
« المقدس » للملكية . ويلاحظ ان الفريوقراط قد ناصروا الليبرالية
الاقتصادية ، ولكنهم لم يناصروا بالضرورة الليبرالية السياسية . وانتقد
تيرجو - الذى لم يبتعد شكليا عن مذهبهم دفاع الفريوقراط عن الاستيلاء
المشروع ، الذى اعتقد انه يساعد على النهوض بالحقوق الطبيعية للنظام
الاجتماعى .

ولكن ماذا عن المساواة ، بالإضافة الى الحرية ، هل يسعى المشرع
الحكيم لتحقيق المساواة بين البشر ، الى جانب الحرية ، لقد زعم مونتسكيو
وجود مجتمع هيرارشى (ذى مراتب) ، بينما ايد مساواة الجميع vis a vis
فى ناحية الحريات المدنية . وبالمثل لقد اعتقد أغلب فلاسفة الموسوعة
فى وجود نوع من مجتمع المراتب المعتمد لا على الامتيازات الاقطاعية .
وانما على الملكية والتنور اللذين يعتمدان بدورهما على درجات فطرية من
الموهبة . وباستثناءات قليلة ، لقد خشى فلاسفة الموسوعة الجماهير
Le peuple ، كما صورهم فولتير ، اى كفة قائمة بذاتها تتوسط
الانسان والدابة ، وتقوم بالأعمال اليدوية للآخرين ، واذا اجتاحت
الاهواء الجماهير الى جانب الحزعبلات ، فانها قد تنقض فى اى لحظة وتصبح
أداة للغوغاء (الديماجوج) الذين يسهون لاثارة القلاقل فى المجتمع .
ويقول هولباخ : علينا ان نكف عن زعم وجود مساواة نظن انها قد وجدت
أصلا بين الناس ، فلقد كانوا دائما غير متساوين . لقد صنعتهم الطبيعة
هكذا ، ودعم المجتمع دور الطبيعة . ان هولباخ الذى أراد الحط من الفئات
الطفيلية - وبخاصة الكهنة - وعمل على دفعهم الى العمل ، شعر رغم كل
هذا بأن هناك خيرا فى اللا مساواة الأساسية بين الطبقات الحاكمة ،
وطبقات المحكومين . فهى تقيم سلسلة من الخدمات الضرورية فى مستويات
مختلفة ، بغيرها لن تقوم للمجتمع قائمة .

ومع هذا فشيئا فشيئا اكتسبت فكرة المساواة ركيزة تركز عليها
اذ بدأ الرعيل الأقدم من فلاسفة الموسوعة ، الذين ازداد اهتمامهم
بتعاسة الطبقات الدنيا النقاش حول وسائل النهوض بالمستوى الاقتصادى

(٢٣) انظر كتاب La politique naturelle (١٧٧٣) الجزء الاول - الحديث
الاول القسم العاشر فيما يختص برأى هولباخ فى التفاوت أو اللامساواة . وعنوان هذا
القسم هو Origine de l'inegalité entre les hommes أما الحديث العاشر - القسم
الحادى عشر فعنوانه هو l'inegalité entre les Citoyens . وفيما يتعلق
le peuple انظر أيضا من ١٧٢ .

لهذا الطبقات ، وتزويدها بنوع من التعليم العام ، وفتح الأبواب للموهوبين . وذهب الشباب من هؤلاء الفلاسفة مثل كوندورسييه الى ما هو أبعد ، ورسموا صورة لمجتمع المستقبل ، الذى يتألف من أناس قريبين من المساواة ، وكتب كوندورسييه ، ابان الثورة الفرنسية : « من الميسور حصر آمالنا لما نرجوه للجنس البشرى مستقبلا فى ثلاث نقاط : تحطيم التفاوت بين الأمم المختلفة ، تقدم المساواة فى الأمة الواحدة نفسها . وأخيرا النهوض الحق بالإنسان » (٢٤) . ان جوهر الفن الاجتماعى الحق هو تحقيق هذه الآمال من خلال تحقيق المساواة فى التعليم والكسب . ومنح الشعب حق الانتخاب أيضا . وعلى الرغم من ان كوندورسييه قد استمر يتحدث بلغة الفزيوقراط ، الا انه قد ازداد الآن تركيزا على المساواة ، أو لعله من الأدق القول انه مثل آخرين ، رأى وجود ترابط لا ينقسم بين الحرية والمساواة . ولاحظ كوندورسييه فى آخر أعماله كيف أدى « اللاتناسب أو التفاوت فى التعليم والثراء فى الجمهوريات القديمة الى تدمير الطغاة للحرية . وعلى هذا فلا بد ان تتضاءل هذه الأنواع من اللامساواة دون أن يقضى على اللامساواة قضاء مبرما لأن لها أسبابا طبيعية وضرورية » .

أما الفليسوفان العظيمان للمساواة ، اللذان يستشهد بكلامهما الجميع فهما هلفسيوس وروسو ، وهلفسيوس من الشخصيات الخلافية بين فلاسفة الموسوعة — كما رأينا . ولقد صرح بالتأثير الشاهل للبيئة فى تكوين السلوك والثروة . فما التفاوت فى الثروة والمكانة — بل والفهم — الا نتيجة « للصدفة » ، أى للتنظيمات الاجتماعية والعادة . فهو ليس شيئا موروثا . ومن ثم فاذا تغيرت البيئة بتطبيق قوانين حسنة وأتبعت أنظمة صحيحة للتربية (المشرع الحكيم) ، ستتتحقق المساواة بالتبعية . والواقع ان هلفسيوس لم يك شديدا الحماس للثورة . أو متفائلا بمصيرها ، كما يبين من الكلمات الآتية :

« لا وجود لأى مجتمع يستطيع الجميع فيه تحقيق الثراء والسلطة » (٢٥) . ولكن الناس قادرون على ان يصبحوا متساوين نوعا فى شعورهم بالسعادة ، اذا خف اللاتناسب الراهن فى الثروة ، واذا حصل

(٢٤) Condorcet . نفس المرجع .

De l'homme — Helvétius.

(٢٥).

القسم الثامن — الفصل الأول — النظر الى هذا القسم بأجمعه لأنه يتضمن معتقداته فى المساواة .

الجميع على نوع ما من دعم المكانة في المجتمع ، وإذا آمنوا بشرف العمل ، وشعروا بمتعة ان يعمل أى انسان في الموقع الذى ولد من أجله . وكان روسو أيضا من البيثيين ، وان كان أقل اتصافا بهذه الصفة من هلفسيوس . ولم يكن أكثر تفاؤلا . فما هى اسباب التفاوت بين الناس ؟ وخصص روسو الحديث الثانى لبحث هذه المسألة التى خصصتها جامعة ديجون كموضوع لجائزتها ١٧٥١ ، فالتاس أصلا متساوون ، ولكن المساواة بينهم ليست مساواة من الناحية الفزيائية ، والناحية الذهنية . وقد فقدوا حالة المساواة بعد ادخال الملكية الفردية ، التى يسرت للبعض السيادة على الآخرين . فهل يستطيع إعادة الناس الى المساواة ثانية ؟ أجل ، فان ما انتزعه المجتمع ، يستطيع المجتمع استعادته ، بل والنهوض به . ان هذا هو موضوع كتاب العقد الاجتماعى . فلقد سلم روسو بوجود مجتمع من المتساوين ، أى المتساوين أخلاقيا وسياسيا من خلال المشاركة الفردية الكاملة فى القرارات ، التى يتعين عليهم اطاعتها ، والمشاركة الدالة على شعورهم بالتكافؤ والهوية مع المجتمع . ورغم هذا ، فان روسو لم يعتقد فى الواقع أن مثل هذا المجتمع القائم على المساواة الكاملة ، يمكن ان يوجد فى الحقيقة ، اللهم الا فى بعض دول صغيرة للغاية . انه مثل أعلى يستطيع الاقتراب منه بقدر الامكان . وفهم روسو من المساواة فى العالم الحق على أقل تقدير ، لا امكان التماثل بين جميع الناس تماثلا مطلقا فى السلطة والثراء :

« ولكن السلطة ينبغى ان لا تزداد بالقدر الذى يدفع الى العنف ، وان تمارس اعتمادا على الاختلاف فى مراتب السلم الوظيفى أو الرتب والقانون (ولقد سمح روسو بالاختلاف فى الرتبة ، التى تمنح نظير خدمة المجتمع) . ومن ناحية الثروة ، لا يسمح لأى مواطن بالاثراء بحيث يستطيع شراء غيره ، أو بالفقر الى الحد الذى يرغمه على بيع نفسه » (٢٦) .

وكما هو متوقع ، لقد رفع الاشتراكيون من قدر المساواة الى ما هو أبعد من ذلك ، وجعلوا قيمتها اسما من قيمة الحرية ، أو صوروها على انها مفتاح الحرية . غير ان الاشتراكيين وبخاصة الأب مورييه Morellet وما بلى كانوا أساسا من الأخلاقيين ، وكان عددهم ضئيلا ، وتماثلت آراؤهم هى وآراء روسو بعض الشيء . فالشر يجىء ليس من الطبيعة ، وانما من البيئة . ولقد جعلت الطبيعة الناس اجتماعيين ومتساوين معا .

(٢٦) Rousseau - العقد الاجتماعى الكتاب الثانى - الفصل الحادى عشر - ترجمه للانجليزية G. D. H. Cole - دت ١٩٤٧ - من ٤٢ .

وهوى الناس من هذه الحالة الطبيعية بعد نمو المجتمعات ، وتضخمها ، وكذلك الملكية الفردية . وفتحت الملكية الفردية بوجه خاص باب صندوق باندورا من الشرور ، بما فى ذلك الكبرياء والشبح والتريف والاستبداد . ونحن نسمع صوت مايلى الأخلاقى من خلال السطور الآتية :

« كلما ازددت تأملا ، ازددت اقتناعا بأن التفاوت فى الثروات والأموال يؤدي الى تحلل الانسيان — كما يستطيع القول — وتغير العواطف الطبيعية لقلبه لأن الاحتياجات الزائدة عن الحاجة أو المترفة تزوده برغبات لا نفع لها لتحقيق سعادته الحقة . وأنا أعتقد ان المساواة عندما تحافظ على اعتدال احتياجاتنا ، فإنها تحفظ سلامة أرواحنا ، التى تتعارض مع اندلاع أهوائنا وتفاقمها . ولا بد ان تحدث المساواة كل خير ، لأنها توحد البشر وتسمو بأرواحهم ، وتساعد على ظهور مشاعن متبادلة من الجود والصدقة » (٢٧) .

ومع هذا فقد كان مورييه أكثر تفاؤلا من مايلى . فلقد خطط برنامجا اصلاحيا كاملا يتولاه المشرع الحكيم ، يساعد على استعادة المساواة البدائية للانسان ، ويرتقى بأحواله ، ووصف مورييه هذه الحالة بأنها « نموذج للتشريع المتوافق مع مقاصد الطبيعة » (٢٨) . ولما كان مايلى أكثر خبرة فى الادارة الفعلية للدولة ، لذا فانه لم يعتقد فى أغلب الظن ان العادات سهلة التغيير ، وبدت له العودة الى الحالة البدائية للانسان مستحيلة فى بلد مثل فرنسا قد أفسدتها قرون من العادات السيئة ، وحذر بقوله : « لا أحد يستطيع اليوم ان يحاول إعادة توطيد المساواة دون ان يحدث اضطرابات أفظح من تلك التى يرغب فى تجنبها » (٢٩) . وأفضل ما يؤهل فى ظهوره هو « الموناركية الجمهورية » ، أو الحكومة المختلطة التى يتقيد فيها الملك بقيود أكثر مما يرغب مونتسكيو ، وتخضع فيها

(٢٧) De la législation — ou principes — Gabriel Bonnot de Mably
Les Ecrivains politiques du XVIII siècle (١٧٧٦ des lois politiques) ضمن
النظر ملحوظة نبرة ٥ ص ٣٠٤ - ٣٠٥ .

(٢٨) انظر الى كتاب Morellet - Cede de la nature الجزء الرابع نشر فى
السنة نفسها التى نشر فيها كتاب روسو « حديث عن التفاوت » .

(٢٩) اقتبسها Cecil Driver فى كتابه Morellet and Mably
ضمن مجموعة كتب The Social Great French Thinkers of the Age of Reason
وكان مايلى شقيقا للفيلسوف كوندياك . وعمل سكرتيرا خاصا للكاردينال تيبسان ثم
وزيرا للخارجية ثم انفصل عن الكاردينال وترك السياسة والدبلوماسية .

السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية . وكان جراثيوس باييف من الاشتراكيين الفرنسيين الأوائل ، الذين جمعوا بين البرنامج القطري والمخطط العملي . وفي كتاب مؤامرة المتساوين ١٧٩٦ وضع مخططا للاستيلاء على السلطة ، ثم حدد طريقة استخدام الديكتاتورية الطائفة لاقامة مجتمع شيوعي . ورغم فشل المؤامرة ، الا ان باييف قد زود الاشتراكيين الثوريين في القرن التاسع عشر بنموذج للاقتداء به .

واكتسب المجتمع ، بعد روسو والاشتراكيين ، أهمية جديدة . ولا يصح القول بأن فلاسفة الموسوعة كانوا عديمي الحس بالمجتمع . فلقد خصوا الفرد وحرية بالأهمية الأولى ، وخصوا المجتمع والدولة بدور المحافظة على هذا الفرد . « اذ يرجع نفع المجتمع الوحيد الى انه يزود أفراد بوسائل العمل بحرية لتحقيق سعادتهم ، ومن ثم فان الحرية دين (ندين به للحكومة) وليس منحة » (٣٠) . لقد كانت الحرية في نظر هولباخ صاحب الأقوال الآتفة الذكر وأخوانه الليبراليين بمثابة الترياق المضاد للاستبداد الذي شعروا جميعا نحوه بالبغض ، وحاربوه . وهذه الروح الفردية مستودعة - وان كان هذا على نحو مضطرب نوعا - في اعلان حقوق الانسان ، ويبلغ بها أمثال وليم جودوين (كاردينال الفوضوية) منتهى ما تصبو اليه . وجودوين من الذين قرأ له فلاسفة الموسوعة ، وينحدر من أصل انجليزي ، ولقد عرف الدولة بأنها « مجرد جمع من الأفراد » . وصرح في كتابه (١٧٩٣) بأن الحكومة شر ، وتمثل اغتصابا للأحكام الخاصة للبشرية ، وضميرها الفردي (٣١) . وتطالع جودوين الى الزمان الذي سيستغنى فيه الناس استغناء تاما عن الحكومة ، ويعيشون أحرارا ، في البداية في أحد الابرشيات ، وفي دولة حرة كاملة في نهاية الأمر ، يقرر فيها كل فرد مصيره بنفسه . وبني جودوين يوتوبيته على نظرة أشد تفاؤلا في نظرتها للطبيعة البشرية . اذ تفوق أغلب ما كان معظم الانجليز والفرنسيين مستعدين لقبوله .

وشيئا فشيئا نما اتجاه أكثر ايجابية نحو المجتمع بعد ان بدأ الناس

(٣٠) Systeme Social — Holbach (١٧٧٣) الجزء الثاني - الفصل الثالث De la liberté تسلطت على هولباخ في هذا العمل فكرة « السياسة الزائفة » يعنى الطغيان والاستبداد .

An Enquiry Concerning Political Justice - Willaim Godwin. (٣١)
لندن ١٧٩٣ ص ٩٠ - ٣٨٠ . لم يحرم جودوين في فوضويته على عدم التناقض ، لانه يظهر أحيانا مؤيدا للحكومة « الصالحة » .

يدركون الحاجة الى الزيادة في المساواة ، وليس مجرد الحرية ، والى الاخاء ايضا ، لتصحيح المساوىء الصادرة لا عن المستبد فحسب ، وانما من مجتمع غارق في أوصاب الروح الفردية . ومهد روسو في هذا الميدان ، كما مهد في الميادين الأخرى الطريق . ولم يكن روسو يرمى بأى حال الى ابتلاع الفردية . ولقد أراد للفرد المشاركة اشتراكا مباشرا في أعمال الحكومة بالمساعدة في صنع القوانين ، وبأن يكون حرا في انتقادها ، واقتراح بدائل لهذه القوانين . ولكن يبدو أنه شعر - وربما رجع ذلك الى العرق البيورتانى فيه ، والذي عززته قراءة أفلاطون بأن الفردية قد تبادت في غيها ، وإنها بحاجة الى الانضباط . ولقد احتوى كتاب العقد الاجتماعى ، يقينا ، على الكثير من التأكيد على أداء الواجب ، الى جانب الحقوق ، وعلى صقل المشاعر الاجتماعية . ويقول روسو ان النقلة من حالة الطبيعة الى حالة الحضرة تحدث تغيرا ملحوظا في الانسان . فهي تستعيز عن « الحرية الطبيعية » المرتبطة بقوة الفرد « بالحرية الحضارية » المقيدة بالإرادة العامة ، وحرية أخلاقية جديدة تكبح جماح شهواته . ودعا روسو أيضا فى العقد الاجتماعى والوصايا التى ذكرها لحكومتى كورسيكا وبولانده الى دين جديد من الوطنية . فبدلا من المسيحية التى تعادى الروح الاجتماعية ، ينبغى بث « روح دينية مدنية » تطبع فى نفوس الأفراد الولاء للدولة وواجبات المواطنة . وعلى الرغم من ان روسو قد أراد السلام الدائم ، والتسامح الكلى بين الأمم ، الا انه مهد لعصر القومية ، الذى بدأ بالثورة الفرنسية ، « ويعد اعادة اكتشاف روسو للمجتمع » بمثابة تصوير سابق للمنظرات العنصرية الجديدة للمجتمع والدولة ، والتى ظهرت على السطح متأخرة كرد فعل للتأكيد الليبرالى (والثورى الباكر) على أولوية الحرية والحقوق الفردية .

فلسفة التاريخ

صاغ فولتير مصطلح فلسفة التاريخ ، وان كان قد عرفها تعريفاً ضيقاً نوعاً في كتابه بهذا العنوان ١٧٦٥ : : اذا قرأت التاريخ فلسفياً en philosophe ، كان معنى هذا ان تكتشف في سجلات الماضي « حقائق نافعة » ، يمكن تطبيقها على الحاضر ، وبخاصة على الصراع ضد الاوغاد l'infâme والخزعبلات واللاتسامح والتعصب . فمثلاً اذا عرضنا تاريخ العهد القديم للشك ، فان بوسع المؤرخ الفلسفى اضعاف أسس المسيحية كدين سماوى والكينيسة الكاثوليكية . ومع هذا فان فلسفة التاريخ قد عنت شيئاً أكثر من المجادلات في القرن الثامن عشر . انها تعنى شيئاً أكثر حتى في نظر فولتير نفسه ، مثلما أوضح في أعمال تاريخية أخرى . وان أى تعريف أرحب يشترك فيه فولتير وآخرون سنوقف يضم قدراً من الشك في التاريخ على طريقة بيرو (في أواخر الفلسفة اليونانية) . وسنيعنى أيضاً « علم العلل والمعلولات » (جيبيون) والتاريخ كمصدر لحكمة رجال الدولة والفلاسفة . وفوق كل ذلك فانه سيعنى في النهاية الأمر إعادة تفسير بعيد الأثر للعملية التاريخية ، واكتشاف « مبدأ إمكان بلوغ الكمال وأسباب الارتقاء » في التاريخ على حنذا قول مركزى دى شابستيلو Chastellaux (١) .

والتاريخ ، كما ذكر جيبيون في سيرته الذاتية : « هو أحب أنواع الكتابة للناس » ، ولقد أصاب جيبيون ، وبخاصة فيما يتعلق بالنصف

(١) De la félicité — François Jean Marquis de Chastellux

publique (١٧٧٢) القسم الثالث — الفصل الثالث . وألف شابستيلو الذى خدم خلال الثورة الأمريكية تحت رئاسة روشامبو كتباً عن أمريكا .

الثاني من القرن ، فلقد أقبل الناس على قراءة التاريخ بشراهة ، مثلما لم يحدث من قبل ، ولم يعد الفلاسفة يعتقدون انه لا يستحق منهم أى اعارة للانتباه . نعم ان أكثر من نصف المؤلفات المنشورة لدافيد هيوم كانت تاريخية ، أو تنسب للتاريخ ، وبالمثل فان الفيلسوف الفرنسي كوندياك قد كتب مطولات تاريخية لتثقيف تلميذه دوق بارما ، بل وحتى ايمانويل كانط الذى تصعب تسميته مفكرا تاريخيا ، فانه قد خط العديد من المقالات المشحونة بالفكر فى هذا الموضوع . وتأمل التاريخ بعق آخرون - من الذين امتزج بفكرهم قدر ليس بالقليل من الفلسفة - من أمثال مونتسكيو وفيكو وفولتير وجيبون - بطبيعة الحال - ووليم روبرتسون والانسكلوبيدين وعدد من نقاد الفن . وقلائل منهم قد كتبوا روائع فى هذا المضمار . أما الى أى حد كان يتمتع هؤلاء المفكرون من القرن الثامن عشر بالاحساس التاريخي ، بما فى ذلك المؤرخون ، فمسألة تستأهل البحث ، وستناقش فيما بعد (٢) . على أن المسألة التى فوق كل شك هى اهتمام التاريخ بفضلهم الى مكانة جديدة ومستقلة واكتسابه جلالا جديدا وشعبية . فما هو سر هذا الاهتمام بالتاريخ وفلسفة التاريخ، فى قرن جرت العادة على تسميته بالقرن اللاتاريخي ؟ . فأولا - لقد اعتقد ان التاريخ نافع ، ليس على الطريقة القديمة ، أى كمعلم للأخلاق . ولكنه اعتبر أيضا الآن مرشدا للحقيقة ، بعد أن ضعفت السلطة الدينية واليقين الميتافيزيقي . فالتاريخ يوسع تجربة الانسان ، بعد أن علمت الفلسفة التجريبية الكثيرين منهم الاعتماد عليها أكثر من أى شئ آخر . وكان شاستلو يقول انه « ترك البحث النظري من أجل التجربة » ، وكان يستجوب التاريخ لاكتشاف الحقيقة ، وبوجه خاص لاكتشاف الأخطاء التى حدثت فى الماضى ، وتتبعها ، ومعرفة أصلها وفصلها ، وبذلك تعلم كيف يستحضر الماضى فى الحاضر (٣) . والواقع ان شاستلو وأغلب الآخرين قد نقلوا الى التاريخ بعض افتراضات سابقة مأخوذة من الفلسفة الجارية أرادوا من « الوقائع » ان تدل عليها . ولكن عندما أقدموا على ذلك ، فإنهم نجحوا فى حل طلاسسم المستند التاريخي فى بعض حالات على الفور . ونجحوا فوق ذلك فى تعريف الناس كيف ينظرون الى اتجاه التاريخ من خلال مناظير جديدة . لقد تحالف التاريخ مع الفلسفة فى القرن الثامن عشر أكثر من تحالفه مع الحصافة واللودعية . ومن هنا جاءت صحة المصطلح .

(٢) لقد استبعدت من هذا البحث الشخصيات السابقة للرومانتيكية كهردر وبيرك ومن تأملوا معها . وسيجيء الكلام عنهم فى الفصل المخصص للحركة الرومانتيكية .
(٣) Chastellux نفس المصدر (انظر ملحوظة نمرة ١ - المقدمة) .

الجديد لفولتير . وساعد هذا التحالف على تفسير الاثارة التي أحدثتها التاريخ بين أرباب العقلية الفلسفية .

ولكن وقبل ان ننتقل الى البانوراها الكبيرة التي تعرفوا عليها . فلنبحث في ايجاز المكونات الأخرى « لفلسفة التاريخ » كما فهمت حين ذاك . أولا - البيرونية التاريخية ، التي ألف فولتير كتابا عنها ظهر بعد كتاب *La Philosophie d'histoire* بأربع سنوات فقط . ويعود بنا كتاب « البيرونية التاريخية » الى القرن السابع عشر ، وإلى بيير بيل بخاصة ، وكان له قراء عديدون معجبون به في القرن الثامن عشر . وتعنى البيرونية الشك في قدرة العقل الانساني على اكتشاف الحقيقة التاريخية ، والشك في مدى الاعتماد على مصادر المعلومات التاريخية . وكبرس بيل (٤) حياته لبيان كيف مسخت وقائع التاريخ خصوصيا على يد المشايخين للمدين . واعتقد بيل انه من الميسور اثبات بعض الوقائع التاريخية بدقة . أما كتابة تواريخ مترابطة فامر صعب التحقيق . وإنتهى جيامباتستا فيكو - الذي عرف ما أنجزه بيل ، ولكنه لم يتأثر به - الى نتيجة مضادة تماما ، قوامها ان الأمر لا يقتصر على إمكان وجود علم للتاريخ (أو العلم الجديد *Scienza Nuova* أيته ١٧٢٥ الذي تركز على التاريخ أو تاريخ المجتمع المتحضر) ولكن الأهم هو ان معرفة التاريخ مؤكدة أكثر من معرفة الطبيعة الفزيائية . وكان فيكو أستاذا للبلاغة (الريتوريقا) ومنحازا للدراسات الانسانية . وقرأ بعمق نظريات القانون الطبيعي ، وبخاصة هوبز ، ومن ثم فانه صاغ نظريته وفقا لذلك وقال في وقت باكر يرجع الى ١٧١٠ : « ان قاعدة الحقيقة ومعياريها ان تكون أنت صانعها » ويتعارض هذا الرأي مع ما قاله ديكارت . فلما كانت الطبيعة قد صنعها الله ، فمن ثم فان الله وحده قادر على معرفتها . أما التاريخ ، أو عالم الأمم - من ناحية أخرى - فقد صنعه الانسان ، وعلى هذا فالانسان قادر على معرفته . ويدل هذا العالم على واقع اسمى من الرياضة .

واتخذ أغلب المؤرخين الفيلسفيين في القرن الثامن عشر موقفا وسط بين هذين الحدين . ويجمل القول الآتي لفولتير الاتجاه العام : « اننى

(٤) *On Bayle* انظر أيضا ص ١٤٩ ، ص ١٥٠ من الجزء الاول من الكتاب .
وقد أصدرته الهيئة أيضا .

Le pyrrhonisme de l'histoire — Voltaire

(٥)

الفصل الاول . (١٧٦٩) .

لا أريد بيرونية مغالى فيها أو مصداقية تثير السخرية (٥) . وتعلم المؤرخون من بيل أساسا ، ومن فونتنيل والمؤرخين الفلاسفيين نوعا من البيرونية السلبيّة في النظر إلى المصنادر التاريخيّة ، ووضعوا منها نقديا للبحث ، لا شك . إنهم لم يتبعوه دائما ، ولكنهم كتبوا أسفارا تاريخية شعارها هو الاحتمالية . فقال فولتير : « ان الحقائق التاريخيّة مجرد احتمالات » . وقال هيوم : « ان الحكيم يسعى لكي يكون إيمانه متناسبا مع القرائن » ، ولكن القرائن غالبا « ما لا يتجاوز ما نسسميه بالاحتمالية » (٦) . ولا يخفى ان التاريخ لا يستطيع اطلاقا تحقيق نفس المستوى من اليقين كالرياضة . وقال فولتير ما يساوى ذلك . على ان العقل قادر على انشاء علم للتاريخ مستند الى الحقيقة المحتملة . اذ استطاع الاطمئنان الى التجريّة رغم انها ليست بأى حال معصومة من الخطأ . كمرشد معقول « في الاستدلال في نواحي الأمور الواقعية » . وكان هيوم مثشككا ، ولكنه لم يندفع في المغالاة الى الحد الذي يمنعه من كتابة « تاريخ لانجلترا » من ستة أجزاء ، أو يمنعه من الاعتقاد بأن التاريخ له دور تثقيفي ، ويساعد الناس على تضخيم تجزبتهم بحيث تضم كل عصور الماضي ، وبذلك يتعرفون على أحوال الانسان معرفة أوسع .

وهكذا تكون فلسفة التاريخ قد نمت وأصبح دورها أكثر من مجرد دور التشكيك ، وبسماها جيبون علم العلل والمعلولات ، وبذلك وضع نفسه في موضع مقابل للبيرونيين الذين تسرعوا في أحكامهم وتركوا التاريخ خاضعا للصدفة والاتفاق . وكما رأى جيبون ، ان الأمر على العكس .

« لأن التاريخ في نظر العقل الفلسفي أشبه بالعباب المقامرة في نظر المركيز دى دانبجو ، الذي كان يراها كسباق من العلاقات والمتعاقبات ، بينما لا يراها الآخرون أكثر من نزوات للحظ » (٧) .

وتعلم جيبون هذا الدرس من مونتسكيو ، كما فعل آخرون كثيرون . ومن الحق أن فولتير نسب الكثير من التاريخ الى الصدفة . ولكنه لم يعن بالصدفة العشوائية le hasard ، أي انقطاعا في سلسلة العلل والمعلولات . وكل ما عناه هو الأحداث التي يتعذر التكهّن بها (وأحيانا

An Enquiry concerning Human understanding - Hume (٦)

Dictionaire Philosophique — Voltaire — القسم العاشر — عن المعجزات
Mادة
Vérité

Essai sur l'étude de la littérature — Edward Gibbon, (٧)

القسم ٦٨ .

الأحداث التافهة) أو تكوينات من الأحداث ليس للفرد أى سيطرة عليها •
واتجه حتى جيبون أيضا إلى الإيمان بنوع من « يانصيب الحياة » الذى
يجىء «عاكسا غالبا لأغلب الناس فى التاريخ » .

والواقع أنه كان هناك الكثير من الاختلاف فى الرأى حول العلل ،
والكثير من الاضطراب فى تفسيرها • ومع هذا فقد جاء مونتسكيو بالعديد
من المفاتيح الأخرى ، التى قد يتفق عليها أغلب المؤرخين الفلاسفيين •
ومن بين أشياء أخرى ، استغنى عن العلل اللاهوتية • ولم يفعل الجميع
ذلك • وهذا واضح بوجه خاص عند فيكو ، الذى كان كاثوليكيًا تقيا
ومن قراء كتاب مدينة الله للقديس أغسطين ، ومن ثم فإنه أبرز دور
العناية الإلهية فى كتابه العلم الجديد • وقيل ان فيكو - الذى كان أيضا
من دارسى لوقريطس وأبيقور قد صبح فكرة العناية الإلهية بالصيغة
العلمانية ، أو ذكرها من قبيل المداهنة أو المجاملة • والحق أنه من المحتمل
أن يكون فيكو قد لجأ إلى حل وسنط ، فأصر - كما سبق ان بينا - على
القول بأن الناس يصنعون التاريخ ، إلا أنه سمح أيضا ببقاء العناية الإلهية
العامية • فلا يخفى ان الكثير من الأشياء تحدث فى التاريخ ، ولا يقصدها
البشر • إلا يصح رد هذه النتائج أو المعلولات - التى لا نستطيع تتبعها
إلى نهايتها - إلى « عقل كثيرا ما يكون مغالفا ، ومضادا فى بعض الأحيان
ودائما اسمى من الغايات التى نسبها البشر لأنفسهم » (٨) • وفى وقت
متأخر ، يرجع إلى ١٧٥٠ ، خطب تيرجو فى السوربون - وكان مازال
يرتدى مسوح الرهبان - عن دور « الدين المقدس » فى التاريخ ، غير
ان الثناء على المسيحية ورسالتها الحضارية ، كان قد أصبح من الأمور
غير المسايرة للعصر • وعلى أية حال ، فإن الرسالة الحضارية للمسيحية ،
لم تعد تعنى نفس الشيء كالقول مثلا بأن يد الله موجودة فى كل شيء •
والاتجاه الذى مثله تيرجو ذاته فى أحاديث أخرى ، قد اتجه بكل وضوح
إلى رفض العلل الغائية ، والاستعاضة عنها بالعلل الطبيعية ، إلى درجة
لم يتصورها أحد على عهد بوسويه وبيل (٩) •

وفرق مونتسكيو فى نطاق العلل الطبيعية بين العلل الأخلاقية

(٨) Glambatlata Vico العلم الجديد • ترجمه إلى الإنجليزية من الإيطالية

M. Fish, Bergin كورنل ١٩٦٨ ص ٤٢٥ (قسم ١١٠٨) •

(٩) يصح هذا القول عن المفكرين الفرنسيين أكثر مما يصح عن المفكرين الإنجليز •

إذ استمر المؤرخون الإنجليز المؤمنون بالقيامة الآلية - وسنشير إليهم فيما بعد - يتحدثون
عن دور العناية الإلهية • انظر على سبيل المثال : محاضرات بريستلى التاريخية بعنوان :
Divine Providence in the Conduct of Human Affairs.

والعلل الفزيائية . والعلة الفزيائية الانسانية هي المناخ . بينما قد تكون العلة الاخلاقية شخصية أو لا شخصية . ورأى مونتسكيو أن عوامل مثل الدين والقوانين والعادات هي مؤثرات لا شخصية بدرجة عالية وإذا أضفنا المناخ الى هذه العوامل سيحدد ما سماه « بالروح العامة للأمم » . وإلى جانب هذه العلة ، والعلل الأخرى ، استطاع فولتير أيضا أن يؤكد - في الفترات التي آمن فيها بحرية الإرادة - دور العظماء في التاريخ مثل لويس الرابع عشر وأوليفر كرومويل . فالطبيعة البشرية سواء نظر إليها كشيء محدد ، أو يقبل التعديل ، هي التي تضع حدود الممكن ، وتؤلف في الواقع العلة « الأخلاقية » الأساسية : فهي تفسر الجرائم والحماقات ، أن لم يكن النكبات في التاريخ . فلا ترجعوا اللوم على السماء القصية عندما تحل بالإنسان نكبة - كما قال فولتير في كتاب الأطلال Ruins (١٧٩١) ، لأن أصل كل نكبة من هذه النكبات هو الإنسان بالذات (١٠) ، الذي يحمل مصدرها في جوفه ووجدانه . ومع هذا فإن الطبيعة البشرية تفسر أيضا كيف استطاع الإنسان أن يضيف النظام على الفوضى ، وأن يرتقي بأحواله . واعتقد كانط أن الإنسان قادر على تحديد هدف أخلاقي أو مثل أعلى لنفسه في التاريخ ، ثم يحرص على تحقيقه من خلال أعماله . وكما سنرى ، لقد برزت الغائية في مناقشات القرن الثامن عشر عن العلة والمعلولات التاريخية سواء كانت مثالية في طابعها ، كما هو الحال عند كانط ، أو مرتبطة بقوانين الطبيعة ، ومن ثم أكثر جنوحا إلى الحتمية ، كما حدث عند فولتير .

وعنت فلسفة التاريخ في المقام الثالث نوعا جديدا من التاريخ الكلي أو العالمي ، لا يقتصر على تاريخ أمة واحدة ، أو حضارة واحدة ، أو من ناحية الموضوع ، لا يقتصر على الأحداث الحربية أو أحداث الأسر المالكة . ومن المفيد - أن نقارن مخطط تيرجو للتاريخ العالمي بكتاب بوسويه Discourse . فلقد اعتقد تيرجو أن كتاب بوسويه ضيق الأفق ، واقترح تبعا لما جاء عند ديبون دو نيمور : « إعادة تأليف الكتاب وفقا لمخطط أرحب » . ولو أن تيرجو أتبع هذا المخطط ، لاستطاع أن يحيط ضمن أشياء أخرى :

« بالبدايات الباكرة للبشرية ، وتكون الأمم ، وامتزاجها ، وأصل

(١٠) Les Ruines ou è mediation sur les revolu- Comte de Volney

tions des empires المجلد الثالث -

ولد فولتير ١٧٥٧ وانتخب في الجمعية الوطنية ١٧٨٩ وسجن خلال فترة الارهاب . وسافر فيما بعد الى أمريكا .

«الحكومات ، وثوراتها ، وتقدم اللغات والفلسفة الطبيعية والأخلاق والعبادات والفنون والعلوم ، أى الثورات التى أحدثت تعاقباً الامبراطوريات ، الواحدة تلو الأخرى ، والنقلة من دين لآخر ، (١١) .

ان مثل هذه الخطة هى التى حاول فولتير النهوض بها فى كتابه «الجسيم » محاولات فى العادات » (النص الختامى ١٧٦٩) . وقبل ذلك ، ألف فولتير كتاب (قرن لويس الرابع عشر) . ورغم ان هذا الكتاب تركز أساساً على فرنسا وأوروبا ، الا انه تضمن - كما رأينا - مادة جديدة عن التاريخ الاجتماعى وتاريخ الفنون والعلوم (١٢) . واتجه الثالث الاشكلى لندى (ولیم روبرتسون ولورد مونبودو وهيوم) وجيبون وآخرون كثيرون - بطريقة أو أخرى - (فمثلاً ركز هيوم على تاريخ الدين) الى الاتيان بلمحات من السباحة الفسيحة للتاريخ ، الذى أصبح شيئاً أكثر من التاريخ القومى ، أو حتى الأوروبى أو المسيحى . وتساءل فولتير : لماذا نتجاهل معرفة عقلیات هذه الأمم التى زارها تجار أوروبيون فى عصور غابرة ؟ . وهكذا استهل كتاب « محاولة فى العادات » بفصول عن الصين والهند والاسلام ، ومهد لذلك فى المقدمة بالكلام عن الأصول القصصية لأجناس البشر . ودفع بوسويه فولتير الى الرجوع الى التاريخ القديم ، لأن كتاب أسقف كنيسة مو Meaux - بشمال فرنسا : « التاريخ العالمى المزعوم » ، لم يتناول أكثر من حفنة من أربعة أو خمسة شعوب ، كما انه روى أحداثاً تخص الأمة اليهودية الصغيرة ، التى تجاهلتها باقى المعمورة ، أو شعرت بازدرائها » (١٣) . والواقع ان فولتير كان أكثر تركيزاً على أوروبا . فلقد خصص الجزء الأكبر من كتابه « المحاولة » للحديث عن التاريخ الأوروبى ، من شلمان الى لويس الخامس عشر ، وعن البلدان ، التى غزاها الأوروبيون . ولم تكن المقارنات التى تعقد لصالح أوروبا المسيحية دائماً . وأسباب هذه النزعة المتجهة الى الأقطار الغربية étranngisme والتاريخ العالمى الجديد بوجه عام ، واضحة تماماً . فلقد انحدرت هذه الأسباب من خارج أوروبا وداخلها ، بعد ازدياد الاحتكاك بالعالم الخارجى بفضل الكشف «الخارجية وراء البحار والتجارة ، ومن أثر الشعور بعدم الرضا عند الكثيرين ، وبخاصة الفرنسيين ، لما يجرى داخل أوروبا نفسها ، وفى المقدر استحضار الحكمة السامية من الصين ، أو من الحضارة الاسلامية ، أو من

(١١) Turgot « عن تاريخ العالم » ضمن كتاب نشر تحت اشراف Rcnald Mack

Turgot on Progress, Sociology and Economics

باسم

كيمبريدج ١٩٧٣ ص ٦٤ .

(١٢) انظر ملحوظة ص ٤٢ .

(١٣) Voltaire نفس المرجع (انظر ملحوظة نمرة ٥) الفصل الثانى

الهمج وسداجتهم بالمقارنة بأوروبا ، للمساعدة في الكشف عن الخزعبلات
والرذائل الأوروبية للدعوة للإصلاح (١٤) .

وفي النهاية وفوق كل شيء فان فلسفة التاريخ قد أصبحت تدل
على نمط أو معنى يفسر التاريخ في جملة على نحو جديد ، يتخذ فيسه
مظهر الرؤيا واثبات التقدم . ولما كانت فكرة التقدم قد التقطت في تودة ،
ولم تقبل على أي نحو قبولاً كلياً ، لذا ينبغي أولاً ذكر بعض الشيء عن
التفسيرات المتنافسة والأقدم للتقدم . فلقد استمرت النظرية المؤمنة
بالتدهور الى حد ما حتى وان لم يستمر الأمر كذلك بالنسبة لنظرة
النعمة الالهية . وكما هو متوقع ، لقد استهوت هذه النظرية المحافظين
من نوع أو آخر كالكلاسيكيين وأتباع المذهب الصفائي Purist
وأنصار أي نظام سياسي واجتماعي أقدم قد ولي عهده ، والمعارضين
لفلسفة الموسوعة . فلديهم جميعاً مبررات للتشهير بالحاضر . واعتقد
الكونت بولانفييه أن فرنسا قد تدهورت للأسف بعد حالتها الرغيدة.
أيام الفرائك ، عندما كان للنبلاء وزنهم . والدول بوجه عام كالأفراد ،
الذين يولدون أحراراً ثم يقعون في أسر العبودية من جراء أحداث الحياة .
وكان النبلاء الفرنسيون في ظل الملكية الطاغية يواجهون مستقبلاً أحلك .
وأراد بولانفييه استعادة حقوقهم « الأصلية » ، ولكنه تحدث وكان الاتجاه
الذي يصفه يمثل مصيراً تمر به كل الشعوب (١٥) . وبالمثل فان
الكلاسيكيين قد ندبوا سقوط المعايير الفنية والأدبية التي وضعها القدماء ،
والمحدثون أيضاً في عهد الملك لويس الرابع عشر وقيل ان هذا التدهور
يرجع الى طيش المجتمع وإلى تدخل الفلسفة في الفنون ، كما يرجع الى
اتساع قاعدة القراء وعوام المعقبين ، وازدياد الابتذال . بل ونسب بعض
ذلك الى جفاف القريحة ، وبذلك رجعوا الى الفكرة القديمة عن تدهور
الطبيعة . وإلى حد ما ، وكما سنرى شارك فلاسفة الموسوعة في هذه
النظرة التي تحدثت عن تدهور الفنون . وشاع أيضاً - الى حد ما - حديث
الإخلاقيين البدائيين عن حدوث سقطة من حالة اجتماعية متوافقة باكرة .
ونسب رجال مختلفون مثل سيمون لينجويه Linguet المحافظ والمعارض.

(١٤) انظر فيما يتعلق بتصور الأوروبيين لغير الأوروبيين في القرن الثامن عشر
الصفحات المثيرة للتأمل في كتاب Paul Hazard — La crise de la conscience
européenne. الفصل الأول وكتاب
— Hugh Honour والفصل الثاني ، وكتاب Henri Baudet — The New Golden Land — European Images of America
نيويورك ١٩٧٥ الفصلان الرابع والخامس .
(١٥) Histoire de l'ancien gouvernement de France — Boulanvilliers. الجزء الثاني ص ٢٧٠ .

لفلاسفة الموسيوية . وما يلي المصلح الراديكالى السقطة الى نظام الملكية الفردية ، التى وصموها بأنها لا رجعة فيها .

وبمع هذا فليقد رافقت نظريات التدهور فى القرن الثامن عشر فكرة الدورات فى التاريخ ، التى لم تكن حتما متشائمة ، أى انها كما كان فيكو سيقول : بينما انتهى الطريق العيسادى الذى اتبعته الأمم الى التدهور والسقوط ، فقد جاءت الرجعى ricorsi فى اعقابه . وبذلك تيسر للبشرية النهوض مرة أخرى كالعنقاء من رمادها . ويوصف فيكو أحيانا بأنه استثناء بين فلاسفة القرن الثامن عشر للتاريخ ، وهو من بعض النواحي استثناء - كما يتبين من بحثه عن « العلم الجديد » الذى يدل أكثر من ذلك على نوع التصورات ، التى كانت شائعة فى القرن السابق . ففي فلسفة الدورات التاريخية ، لم يتكشف تفرد فيكو الا فى المخطط المتفرد المتطرف الذى وضعه فحسب . وشاع الاعتقاد فى « التحول وعودة التحول » فى التاريخ ، وعند الأمم والحكومات والأديان والفنون فى القرن الثامن عشر ، وانطوى بين أنصار هذه الفكرة الكثيرون من عظماء المفكرين ليس فيكو وحده ، وانما أيضا كوندياك ومونتسكيو وهيوم وجريم وراينال ، ونقاد فن مرموقون مثل الأب ديبوس Dubos وفنكلمان ، ولا داعى للذكر من كانوا أهون شأننا (١٦) . ولم يكن بين هؤلاء الرجال من فقد الأمل تماما فى الحضارة التى يحيا فيها ، بدون استثناء مونتسكيو . وليس من شك فى ان هذه النظرة البعيدة المدى ترجع - من ناحية - الى الاطلاع على التاريخ القديم ، خصوصا تاريخ روما الذى بهرهم جميعا . على ان الحاضر أيضا قد أثار الارتياح ، وان كان هذا قد حدث على نحو اكبر عند الفرنسيين منه عند الانجليز . فقد رأى بعض ان التحول وعودة التحول فى التاريخ يحدث فى الطبيعة أيضا ، على غرار دورات الكائنات الحية ، بما فى ذلك الانسان . والطبيعة البشرية ، رغم عدم تغيرها ، الا أنها غير ساكنة ، كما لا يخفى ، وقادرة على خلق الحضارات وقادرة على تدميرها أيضا .

ومن بين الشخصيات المذكورة ، يستحق كثيرون اشادة أوفر . أولا - فيكو ، لا لأنه لم يترك أثرا كبيرا على القرن الثامن عشر ، ولكن لأنه كان مبتكرا ، وثانيا - مونتسكيو لكى أبين أن « رئيس » فلاسفة

Historical Pessimism - Henry Vyveberg

(١٦) انظر الى

in the French Enlightenment فيما يخص الفرنسيين المؤمنين بأن « العالم

يتغير » هارفارد ١٩٥٨ - خصوصا الفصل السابع عشر .

الموسوعة لم يكن يعتقد في فكرة التقدم ، وثالثا - هيوم لمجرد انه من البريتون (الاسم القديم للانجليز) وفيلسوف عظيم ، لقد نظر هؤلاء الثلاثة الى ما يجرى في التاريخ ، أى الى دوراته نظرة عضوية ، يعنى انهم راوا كيف تتشابك المكونات المختلفة للحضارة ، وتنهض وتسقط معا . وكان فيكو اكثرهم اتباعا لمخطط ، واعتقد ان كل الشعوب تمر بثلاث مراحل سياسية : مرحلة الالهة او الشيوقراطية ، ومرحلة الأباطشال (الارستقراطية) ، ومرحلة البشر أو المساواة (المعترف بها في الجمهوريات والأنظمة الملكية) . وفي الأطوار الأخيرة لكل مرحلة من هذه المراحل يحدث التدهور . ولقد حدثت هذه الدورة أو الكورسو مرتين بالفعل في التاريخ . الأولى كانت في التاريخ القديم ، وحدثت دورة ثانية في العهد المسيحي . ويفترض ان الدورة ستتكرر مرة أخرى ، لان الطبيعة البشرية رغم استمرار ثباتها ، الا انها تزداد ارتفاعا في الشأن كل مرة . والدورة أقرب لصورة الحلزون منها الى الدائرة . وترجع أصالة فيكو الى انه أدرك التناظر الوثيق بين المراحل في الدورة السياسية ، والتغير في أفكار الناس عن العالم والطبيعة والعادات والقوانين واللغة والدين ، بل وأنماط السلوك البشرى .

وكان مونتسكيو أقل اتباعا لمخطط ، وأقل تفاؤلا من فيكو أيضا . وكانت لديه نفس الفكرة عن الحضارة العضوية ، ولكنه رأى ان كل شعب فريد وله روحه العامة esprit ، ومن ثم فانه لاحظ ايقاعه ، وكيف ينتقل من التقدم الى التدهور . وأما ان جميع الشعوب ، أو جلها تقريبا قد مثلت في تاريخها الدائرة فامر لم يتشكك فيه مونتسكيو البتة . ويتحتم ان تتعرض حتى انجلترا التي - أعجب اعجابا شديدا بدستورها - ان تفقد حريتها في نهاية المطاف ، وتختفى مثلما حدث لروما واسبارطة وقارطاج (١٧) . وعلى الرغم من ان مونتسكيو قد نوه الى احتمال حدوث إعادة تحول لا يختلف في احتماله عن حدوث التحول ، الا انه لم ينبس ببنت شفة بأى شيء عن الحركة الحلزونية للتاريخ التي ترفع البشرية الى أعلى رغم التيارات المعاكسة . أما هيوم ، فقد اختلف عن الفرنسي مونتسكيو ، اذ كان راضيا عن التقدم السياسي ، وغير ذلك ، الذي حدث في بلاده ، وأثناء حياته . وبالرغم من ذلك فانه أدرك التحول وعودة

(١٧) « وكما أن جميع الكائنات البشرية لها نهاية ، كذلك الدولة التي نتحدث عنها ستفقد حريتها وتختفى » مونتسكيو في كتاب
 Sur l'esprit des lois
 الكتاب الحادى عشر الفصل السادس - انظر أيضا Pensées et Fragments inédits
 de Montesquieu. برردو ١٨٩٩ الجزء الأول ص ١١٤ - ٢٧٨ - الجزء الثانى
 ص (٢١٠)

التحول في المدى الطويل . وقال هيوم : « في الدين ، ثمة ميل طبيعي للنهوض من الوثنية الى التاليفية ، ثم السقوط مرة أخرى من التاليفية الى الوثنية » ، ونسب ذلك الى الادراك الضعيف للدهماء ، لأن العقل والأفكار المصفاة من حظ النخبة القليلة على الدوام . وحدثت نفس الحركة الدائرية في الفنون والعلوم . وهنا السبب أقل وضوحا . وكل ما رغب هيوم الافصاح عنه هو أنه « متوافق مع التجربة » فبمجرد ان ارتفعت الفنون والعلوم الى الكمال ، فانها تدهورت بالضرورة أو كان هذا أمرا طبيعيا . واعتقد هيوم أيضا - بطبيعة الحال - ان العلوم والفنون تسير جنبا الى جنب الحرية السياسية او الاقتصادية (١٨) . وأما الى أي حد انتشر الايمان بالتقدم في خط مستقيم ، بالمقارنة بالايمان في الدورات عند تأمل كلا من التقدم والتدهور ؟ وللإجابة عن هذا السؤال يقول انه في منتصف القرن ، بدأت فكرة التقدم تستولى على الألباب ، وبلا منازع . وكتب هيوم الى تيرجو ١٧٦٨ : « اننى أعرف انك واحد من أولئك الذين يساورهم الأمل في قدرة المجتمع على التقدم المستمر تجاه الكمال ، وما سيثبتته تزايد المعرفة من تلاؤم مع الحكومة الحرة ، وانه منذ اكتشفت الطباعة ، لم نعد نخشى الرجعات المعتادة للهمجية والجهالة » (١٩) . (قال هيوم هذا الراى المتفائل رغم تشاؤمه) . وكان تيرجو من « بين أولئك » الذين ألقوا خطابا مثيرا عن الموضوع ، قبل ذلك بثمانية عشر عاما . وكتب قليلا من المقطوعات أيضا ، ولم تنشر كلها الا فيما بعد ، ولكنها ذاعت حين ذلك وهى في صورتها المخطوطة . غير ان تيرجو لم يك باى حال الشخص الوحيد - أو حتى الأول - الذى « ساوره الأمل » . ومن الخير ان نذكر ان الأب برناردان دو سان بيير (صاحب كتاب بول وفرجينى) قد تحدث عن القدرة على بلوغ الكمال ، وعن تقدم العقل الكلى ، والسلام الدائم قبل تيرجو بسنوات ، وأن الانجليز قد وضعوا نظريتهم عن القيامة الألفية قبل ذلك بأمد طويل ، وتحت الرعاية الدينية ، وأن جوزيف بريستلى قد ألقى محاضرات عن التقدم فى أكاديمية انجليزية منشقة على الكنيسة فى ستينات القرن الثامن عشر ، وأن الأديب الألماني لسنج سرعان ما نشر مقاله عن التربية التقدمية للجنس البشرى .

(١٨) فيما يتعلق بمعتقدات هيوم فى التغير وعودة التغير (Flux and reflux) انظر كتاب The Natural History of Religion القسم الثامن ومقال Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences وبخاصة الحكمة الرابعة .

(١٩) رسالة من هيوم الى تيرجو فى ١٦ يونيه ١٧٦٨ ، (رسائل هيوم - اكسفورد

١٩٣٢) .

وهكذا حوالى الوقت الذى أرسل فيه هيوم رسالته الى تيرجو ، كان التقدم قد كتب عنه الكثير ، وجرت أحداث وفيرة عنه ، بل وإلى حد كبير قد أصبح واحدا من فروض الفكر . اذ افترضه جيبون على سبيل المثال . نعيم سوداوية الموضوع وشكوكه فى الطبيعة البشرية . فبعد ان روى جيبون خكايته عن التدهور والتسقوط ، الا انه حاول ان يبعث الراحة فى نفسه بفكرة لم يحاول اثباتها ، ترى ان البشرية تتقدم ، وانه من غير المحتمل ان « يهوى أى شعب مرة أخرى الى البربرية الأصلية » (٢٠) . غير ان ازدهار هذا الاعتقاد فى فكرة التقدم قد جاء — كما قد يتوقع — قبل وأثناء السنوات الأولى للثورة الفرنسية ، عندما بدت الأحداث الجارية ، وكأنها تبشر المصلحين — على أقل تقدير — بحدوث نقلة من الظلمة الى النور « على حد قول بريستلى » وبعد ذلك وفى غضون سنوات قليلة ، ظهرت أعمال منائلة لهذا العمل وكلها لها طابع الروى كرواية رستيف دولابريتون عن سنة ٢٠٠٠ (ظهرت ١٧٩٠) و « الأطلال » لقولنى واناكارسيس كلوتس (وهو من البروسيين الذين فرحوا الى باريس ثم أعدموا بالمقصلة ابان الثورة) وكتابه عن الجمهورية العالمية (١٧٩٢) ، وكوندورسييه وكتاب تقدم العقل الانسانى (١٧٩٣) وأعمال أخرى ذات طابع مماثل لبريستلى وجودوين فى انجلترا .

« تغير من الظلمة الى النور » ، هذا هو جوهر ما نادت به فكرة التقدم . وكانت فكرة جديدة . وتقول هذه الفكرة : ان البشرية قد بلغت فى النهاية نقطة التحول الحاسمة فى تاريخها . فبعد ان كانت قوتها الدافعة الى الامام تتعطل دائما وتجهض أو يعكس اتجاهها ، فى الماضى ، فانها قد أصبحت الآن غير قابلة للانعكاس . فهذه الفكرة ضد البدائية أو الرجعى الى البداوة . فلقد وضعت العصر الذهبى فى المستقبل بدلا من وضعه فى الماضى . انها كانت أقرب الى نبوءة منها الى فلسفة للتاريخ . وبالرغم من انها تصاغ عادة فى صورة أمنية أو امكانية فان فكرة التقدم كثيرا ما اقتربت من الغائية . كل هذا متضمن أو مطروح فى جملة بريستلى وفى رسالة هيوم . وفى الملاحظات العامة لجيبون ، وملخصة فى كلمات كوندورسييه (٢١) الشهيرة الأخيرة ، التى كثيرا ما يستشهد بها : « اننا نقرب من إحدى الثورات العظيمة للجنس البشرى » . ان تقدم البشرية رغم انه لا يكون سريعا بالقدر الكافى ، الا انه لن يكون أبدا « رجعى الى الوراء » .

Decline and Fall of the Roman Empire — Gibbon. (٢٠)

ملاحظات عامة ملحقة بالفصل الثامن والثلاثين .

(٢١) الكلمات الأخيرة ، باعتبارها تمثل الرسالة المحورية لكتابه الذى كتبه قبل

وفاته بقليل .

ان فكرة التقدم واضحة وضوحا كافيا ، او كما يقول بعض ، بسيطة بما فيه الكفاية - كمبدأ عام . ومع هذا فثمة أسئلة مغيضة تشبعت من ارتباطها بها . وتحتاج الى مزيد من التحليل : على أى شيء يفترض أن التقدم يعتمد عليه ؟ هل شوهه التقدم عبر التاريخ ، أم انه كان محصورا ، على الأقل فى الجزء الأكبر من التاريخ القريب أو المستقبل ؟ . كيف وصف « التقدميون » التقدم ، وما هى افتراضاتهم الميتافيزيقية والسيكولوجية ، التى سرت دفاعهم عنه ؟ .

ويعد خطاب تيرجو فى شبابه ، . أو حديثه ، . الذى أثير اليه آنفا موضوعا حسنا لبداية الاجابة عن هذه الأسئلة . ولقد أطلق تيرجو على هذا الحديث اسم : « عرض فلسفى لما حدث للعقل الانسانى من تقدم متعاقب » . وتناول الحديث الآخر المزايا التى حققتها المسيحية للجنس البشرى . وعرف تيرجو التقدم فى أوسع معانيه الممكنة . فلقد حدث تقدم فى كل الجبهات تقريبا : أى فى الأخلاق وكذلك فى العلم والتكنولوجيا . وفى السياسة والسعادة العامة . ولا يلزم ان يتحقق ذلك بنفس السرعة ، أو فى نفس الوقت . وكان تيرجو أقل تأكيداً من حدوث تقدم فى الفنون الرفيعة . ان هذا الطابع الكلى لتصوير التقدم هو الذى يميز تيرجو لمناسا عن المحدين فى القرن السابع عشر . ولا أحد ينازع القول بحدوث تقدم فى المعرفة العلمية . وكما هو الحال فى القرن السابع عشر ، فإن النقاط الأساسية ، التى اعتمد عليها تيرجو والآخرون هى : « أفضلية فناهج التفكير وتجميع الحقائق » . وساعد هذان العاملان الى جانب عوامل أخرى على حدوث تحسن فى التكنولوجيا . وأكد تيرجو فوق كل شيء دور الثقة فى الحديث والتفكير . اذ يعتمد التقدم على نهوض لغات دقيقة قادرة على توصيل الأفكار واضحة ، بعيدة عن الهوى . ويعتمد التقدم أيضا على التعليم لفهم الظواهر . قبل البحث عن الجدل . وعلى المنطق لتحليل المخنثوسات تحليللا صحيحا حتى لا يحدث تعرض للخداع . ويعتمد أيضا على الرياضيات لاستنباط البديهيات العامة من الحقائق الأكبر جزئية . وتسا به تيرجو هو ودالمير فى تحيزه للرياضيات . لأن الرياضيات تشبع قدرة الانسان على التفكير المجرد والتفكير الشخص أيضا ، وليس من شك أن كل العلوم تستمد أصلها من الحواس . ويقول تيرجو : « ولكن الرياضيات لها ميزة ، لأنها تستخدم الحواس التى لا تتعرض للخطأ » (٢٢) وباختصار ، فإن العلم قد حرر العقل الانسانى تحررا كاملا وخيرا ، وخلق نوعا جديدا من الطبقات الفكرية أو المثقفة القادرة على التفكير بوضوح ،

وعلى النقد السليم . وبفضل اختراع البوصلة والطباعة ، أمكن نقل الأفكار خارج حدود الدولة .

من هذا يتضح أن ما استحدث لا يرجع الى الاعلان عن تقدم العلم ، ولكنه يرجع الى ادراك ما يصحب العلم من تقدم فى الاخلاق والسعادة . فلقد عبر التقدم العلمى عن نفسه فى التقدم فى الاخلاق والتقدم فى السعادة ، وفى هذه النقطة ، كان « كوندورسييه » تابع تيرجو أكثر اصرارا حتى من تيرجو . اذ اعتقد تيرجو ، الذى كان قسيسا فيما مضى ان كلا من المسيحية والفلسفة الرواقية ، لهما علاقة كبرى بالنهوض بالأخلاق . وقال كوندورسييه : « الحقيقة والعادة والفضيلة » . لقد ربطت الطبيعة هذه الدعامات الثلاث برباط وثيق . وتطلع كوندورسييه بوصفه ديموقراطيا الى اليوم الذى تصبح فيه الروح العلمية والحقيقة العلمية - بفضل التعليم - لا ملكا للصفوة فحسب ، بل وللكتل البشرية أيضا . وعندما يحدث ذلك ، ستصبح كتل البشر أكثر تحضرا وتسامحا ، وأكثر شعورا بالمسؤولية فى الناحية السياسية ، وحباً للسلام . وبإختصار ستصبح أكثر فضلا ، وأسعد ، واختار شاستلو بالتبعية مقياسا للتقدم مبدأ سعادة العدد الأكبر وحده ، ورأى وجود صلة وثيقة بين السعادة واكتشاف « المذاهب العلمية » لهداية أفعال الانسان . وركز الألمانيان لسنج وكانط على التقديم الأخلاقى وقاما بتحريره من « الهدونية » أى مبدأ اللذة والمتعة ، اذ اعتقد لسنج ان هدف التاريخ سيتحقق عندما يتعلم الجنس البشرى فى النهاية حب الفضيلة لذاتها بغير حوافز كتلك التى زودتنا بها الكتب المقدسة عن العقاب والثواب مستقبلا . ورأى كانط أن أسمى تحضر واكتساب لاسمى خلق هو ما يمثل « المخطط السرى للطبيعة » فيما يتعلق بالانسان . « اذ يبدو أن الطبيعة لا يعنىها ان يعيش (الانسان) سعيدا . وكل ما يعنىها ان يعمل بذاته ليرتقى حتى يصبح بفضل أعماله جديرا بالحياة والرفاهية » (٢٣) . وعنى روسو أيضا - بطبيعة الحال - عناية فائقة بتقدم الاخلاق ، ولكنه ربما لم يعتقد فى ذلك كثيرا ، اللهم الا فيما يتعلق بالأفراد والجماعات الصغيرة . ولكن ما رآه يستحق الذكر هينا ، لأنه ينل على أن روسو قد سبغ ضد التيار السائد ، والذى ازدادت شدة ، وربط بين التقدم الأخلاقى والعلم . وعلى الرغم من ان روسو قد تخلى عن النظرات المتطرفة التى طرحت فى أحاديثه الأولى عن تقدم الفنون والعلوم ، الا انه لم يتخل عن شبكه فى ان العلم - أو بمعنى أصح اساءة

(٢٣) Immanuel Kant « فكرة خاصة بالتاريخ العالمى من وجهة نظر

كوزمبوليتانية ، ١٧٨٤ النهى الخامسة .

استعمال العلم — لها تأثير مفسد • وربط روسو بين العلم والكبرياء والصلف والخطيئة وزيادة التركيز على الذكاء التحليلي ، والمادية وخلق احتياجات مصطنعة •

وكما أسلفنا ، لقد استبعد تيرجو الفنون من مدائحه للتقدم ، وارجع ذلك لعدة أسباب : فمن ناحية — لأنه مثل المحدثين من فريق القدامى قد مال الى تنويع القدامى بأكاليل الغار في مثل هذه النواحي • ومن ناحية أخرى — لأنه قد قدر الفنون تقديرا أقل من العلوم • وتمشيا مع ما قاله تيرجو فإن هدف الفنون الرفيعة هو مجرد الامتاع • وهي تعتمد أساسا على الأهواء والخيال ، وما لم يوقف هذان المؤثران عند حديهما ، فانهما قد يشبتان عداوتهما للعلم • وعلى الرغم من ان تيرجو كان بوجه عام أكثر تعاطفا على المحاولات الفنية ، الا ان معاصري تيرجو الفلاسفة لم يروا بالمثل أى تقدم فى خط مستقيم فى الفنون الرفيعة • والواقع ان كثيرين منهم قد اعتقدوا أنهم يعيشون فى عهد تدهور فنى وأدبى ، ونسبوا ذلك الى « بزوغ الروح الفلسفية » ، التى أيدوها بقلوبهم فى مقامات أخرى • ولكنها — وكما قال دالمبير : « قد أدخلت مناقشات فائرة وتعليمية فى مسائل العاطفة » وهكذا توافر لدينا فى الوقت نفسه مبادئ أكثر للحكم الصائب ، ورصيد أكبر من الاستنارة وعدد أكبر من الحكم أرباب الامعية وعددا أقل من المنجزات الجيدة • ولقد حدثت هذه الحالة القائمة على تناوب عصور الخلق هى وعصور المحاكاة فى الفنون أكثر من مرة فى التاريخ • اذ جاءت عهود دمتریوس ولوكان وسنيكا فى أعقاب عهود ديموستين وشيشرون وفرجيل وقرننا الذى ينسب للويس الرابع عشر » (٢٤) •

والسؤال التالى للبحث هو كيف قارن أنصار التقدم بين الماضى والحاضر والمستقبل ، وبوجه خاص ، ماذا كان رأيهم عن الماضى فى مقابل *vis a vis* التقدم • لقد قارنوا الماضى بغير تعاطف بالحاضر ، وتصوروا التقدم قفزة ، قفزتها البشرية فجأة فى العصر الحديث • وحدث هذا فى معظم الميادين وليس فيها كلها ، كما يوحى بذلك • واتباع بعض — بما فى ذلك تيرجو — الى الاعتقاد فى التقدم فى مظهر ارتقاء ، أى كحركة صاعدة صعودا متزايدا من المراحل الدنيا الى المراحل الاسمى ، وكحركة متواصلة نوعا عبر التاريخ • ولكن رغم بعض اختلاف النظرة ، فقد أجمعوا

(٢٤) لمعرفة آراء دالمبير عن نهوض الفنون وتدهورها ، انظر الحديث والاستهلال لانسكلوبيديا •

على القول بأن التقدم قد زادت سرعته في القرون القليلة الأخيرة ، وأنه من المحتمل أن لا تعود عقارب الساعة الى الوراء .

لم يصدر أى حكم بادانة الماضى بلا شفقة أو رحمة حتى من المؤمنين بحدوث قفزة . فالى حد ما شارك هؤلاء المؤمنون الآخرين فى الاعتقاد فى وجود بعض عصور سعيدة نسبيا فى الماضى . غير اننى لا أصادف بينهم الإعجاب بلا قيد أو شرط بالماضى الذى كثيرا ما يصادف عند أهل الفكر فى القرن الثامن عشر . اذ رأى شاستيلو كلا من اليونان والرومان مفتقرين الى الحكمة ، والشعور الانسانى العام ، بل والحكمة السياسية . وبالمثل فان كوندورسيه - رغم ثنائه على بعض أشياء كالرياضيات الاغريقية مثلا (والتي لم يعتبرها مع هذا أصيلة للغاية) والتشريع الرومانى - الا انه أدان اليونان والرومان لأن حضارتهم قد اعتمدت على الرق . وقال كوندورسيه (٢٥) أيضا عن الفلاسفة اليونانيين : « بدلا من ان يكتشفوا الحقيقة فانهم زيفوا الانساق الفلسفية ، وأغفلوا مشاهدة الوقائع حتى يتركوا لخيالهم العنان » ان يكون هو الذى يتكلم هنا ! ولقد تكررت هذه الملاحظة كثيرا فى القرن الثامن عشر ، وقبل ذلك فى القرن السابع عشر ، ولكن - وكما هو متوقع - فان اتباع فكرة التقدم قد صبوا نيران غضبهم على القرون الوسطى بوجه خاص ، فوصفها كوندورسيه « بأنها حقبة مدمرة » اتسمت بالتدهور فى التعلم والذوق السقيم فى الفن والاضطهاد والشقاء ، وفوق ذلك بالخرعبلات والكهانة . بالمثل فقد استطاع شاستيلو القول عن الماضى الوسيط : « ان الأمر لم يقتصر على عدم معرفة الشعوب السعادة الحققة ، ولكنهم لم يتبعوا الطريق الذى قد يؤدى اليها » ، وحدث التغير الكبير فى عصر النهضة بعد اختراع الطباعة ، والثورة العلمية ، وبخاصة بعد امتداد هذه الثورة الى السياسة والأخلاق . وبعد ذلك أتبعَت البشرية الطريق الصحيح ، ولا شيء سيمنعها من الاستمرار فيه . وخلص شاستيلو الى القول بأن البشر اذا أرادوا تسريع التقدم فانهم بحاجة الى النسيان أكثر من حاجتهم الى التعلم ، وان يسمحوا بطمس أكبر قدر ممكن من الأفكار العتيقة ، وان يسرعوا فى اقامة صرح العقل على أطلال الظن . (٢٦) ، فعلى الناس ان ينفضوا الماضى بل وينسونه ، حتى يطمثنوا الى مستقبل أفضل .

(٢٥) Condorcet نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢١) العهد الرابع .

(٢٦) Chastellux نفس المصدر (انظر ملحوظة لهرة ١) . القسم الثالث
الفصل الثالث
Vues ultérieures sur la félicité publique
ان قلائل قد ذهبوا بعيدا مثل سبستيان مرسيه - وهو من اتباع روسو - الذى قال عن =

وكما قلنا ، كان لتيرجو تصور أكثر ارتقاء للتقدم ، ومن ثم فانه كان أكثر احتراماً للعصور القديمة ، بما في ذلك العصور الوسطى . فلقد كانت عصوراً بربرية بلا جدال ، غير انه قد حدث تقدم وسط البربرية في التكنولوجيا بوجه خاص ، وفي المنطق والرياضيات أيضاً . وقال تيرجو : ان التقدم الذي حدث في هذه العلوم سيفصح عن نفسه في تاريخ لاحق : « كتلك الأنهار التي بعد ان تختفي من أنظارنا لبعض الوقت ، تنفثها في جوف الأرض ، تعاود الظهور بعد ذلك ، بعد أن تنتفخ بالمياه التي تسربت من الأرض » (٢٧) . وبعبارة أخرى « ان كل عصر يقدم نصيبه ، وان كان بعض العصور يقدم أكثر مما تقدمه العصور الأخرى » . اذ كان تيرجو يعتقد أيضاً في حدوث تسريع في التقدم منذ عصر النهضة . واعتقد أيضاً انه ما لم يحدث توقف أو تدمير قبل الاوان ، فان كل المجتمعات ستمر بمراحل التقدم نفسها :

فعلى المستوى الفكرى ، هناك أساليب متعاقبة لتفسير الظواهر : الأسلوب الدينى ، ويعقبه الأسلوب الميتافيزيقى . وأخيراً الأسلوب الآلى . وهذا ارهاص لقانون المراحل الفكرية الثلاث ، الذى اشتهر بفضل الوضعيين في القرن التاسع عشر . وعلى المستوى الاجتماعى ، هناك « المراحل الثلاث » للصيد والرعى والفلاحة . ويسرت الفلاحة ظهور المجتمعات الأكثر ابتعاداً عن البساطة المعتمدة على المدن والتجارة ، والتي خلقت وقت الفراغ . وكما سبق ان ذكرنا ، فان لسنج وروسو وفيكو ، كانوا من الآخرين في القرن الثامن عشر ، الذين تتبعوا التاريخ الفكرى الاجتماعى للشعوب وقالوا انه يمر في مراحل متعاقبة من الارتقاء ، وان كان روسو قد ذكر في بيانه عن التقدم انه بعد المرحلة الثالثة أو البطريركية ، جاء لسوء الحظ تدهور أحدثه نظام الملكية الفردية ، وما صحبه من شرور . ومن الأمور الجديرة بالملاحظة عن أنصار فكرة التقدم بوجه عام ، سواء كانوا من الذين اقتنعوا بها على طريقة تيرجو أو كوندورسيه ، انه بالرغم من انهم زعموا انهم كتبوا تاريخاً عالمياً - ولقد قاموا بذلك بالفعل على

= يوتوبيته انها ستقوم بحرق الكتب التاريخية ولا تحتفظ بغير القليل منها ، ولكنها ستختصر كتب تاسيتوس أو تتخلص منها (لأنه صور الإنسانية في ألوان قاتمة و
it faut n'avoir pas une mauvaise idée de la nature humaine
وكان الواجب ألا تتوافر لديه أى فكرة سيئة عن الطبيعة البشرية) . وسيتخلص أيضاً
من أغلب ما كتبه فولتير وبوسويه وآخرون . انظر الى كتاب L'An deux-mille
La Bibliothèque du Roi . (١٧٧٢) الفصل الخامس
(٢٧) Turgot : « نظرة فلسفية للخطوات التقدمية المتعاقبة للعقل الانسانى » .
في نفس المرجع (انظر ملحوظة رقم ١١) ص ٥٦ .

نحو ما - الا انهم قد وضعوا أوروبا في مركز التاريخ ، وراوا الأوروبيين كقادة للثورة العالمية . واختلف أنصار فكرة التقدم عن فولتير عندما مركزوا الحضارة حول أوروبا . وترتب على ذلك - في حالة كوندورسييه على أقل تقدير - ما دار من لغط في الحكم على الثورتين الأمريكية والفرنسية . فلقد صوروا الثورة على انها بدأت من أوروبا بين نخبة من المفكرين ، ثم انتشرت بين كتل البشر في أوروبا ، وفي النهاية انتقلت الى الخارج في البلدان الأقل تقدما بل وعند الشعوب الهمجية في الأرض . وقال كوندورسييه : ان الأوروبيين بعد ان القوا وراء ظهورهم أسوأ مظاهر الاستعمار ، فانهم حملوا « المبادئ والمثل الخاصة بالحرية والتنوير والعقل في أوزبا » (٢٨) ، أولا الى أمريكا ، ثم بعد ذلك الى آسيا وأفريقيا .

فلماذا حدث هذا ؟ لأن الأوروبيين كانوا أول من رأى النور : نور العلم الذي يسر بالتبعية التنوير بوجه عام . ان الأفكار - التي تتمثل في العنقرية - كما رأى تيرجو - وعظماء المفكرين من أمثال ديكارت ولوك ونيوتن هي التي تحرك التاريخ . . غير ان التقدم لا يعتمد على العقل وحده ، وبخاصة في المراحل الأبر من التاريخ ، كما أصر تيرجو على القول :

« وهكذا أدت الأهواء الى تضاعف الأفكار واتساع المعرفة وزيادة الروح كمالات في غياب ذلك العقل الذي لم يحن أوانه بعد ، وسيحدث تأثيرا أقل لو أن حكمه بدأ في وقت أبكر » (٢٩) .

غير ان تيرجو قد قصد قول ما هو أكثر من ان أهواء الانسان وفضوله وقلقه وطموحه بل وحتى « نوبات غضبه قد قامت بدور في دفع البشرية الى الأمام ، الى جانب العقل » . فكما قال تيرجو في الفقرة السابقة للفقرة التي استشهدنا بها : ان الطموحين ومنشئىء الأمم « قد شاركوا في مخططات العناية الالهية لتحقيق تقدم التنوير ، وبذلك ازدادت سعادة الجنس البشرى الذي لم يكن يعنيهم البتة » . ولا يخفى أن فكرة العناية الالهية

(٢٨) Condorcet نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢١) العهد العاشر . ومن المهم ان تعقد مقارنة بين تيرجو وفولتير وما قالاه عن الصين ، فبينما قارن فولتير أوروبا بالصين مقارنة غير متعاطفة في بعض جوانب ، وبخاصة الدين ، فان تيرجو قد حط من شأن الصين ووصفها بأنها تمثل حضارة مجيدة .

(٢٩) Turgot - عن التاريخ العالمى - نفس المرجع (انظر ملحوظة ١١)

ص ٧٠ .

لم تك قد ماتت بأى حال ، وكل ما هناك هو انها تشبعت بروح علمانية ، وتكيفت بحيث تعنى التقدم على الأرض . فالتاريخ له مخطط أو هدف خير جامع ، قابل للتحقق بالرغم من انه يقوم بدوره أساسا من خلال الأفراد أو جماعات الناس الذين لم يقصدوا ذلك فى أقل تقدير . ولم يكن تيرجو وحيدا فى هذا الاعتقاد بأى حال . فعلىنا ان نذكر دور اليد الخفية عند آدم سميث والعناية الالهية عند بريستلى « وخطة الطبيعة » عند كانط ، واذا انتظرنا بعض الوقت سنصادفها فى فكرة « مكر العقل » لهيجل . وعلى سبيل المثال ، عندما بحث كانط عن دلالة لحماقة ما هو انسانى ، اعتقد انه من الممكن « الحصول على تاريخ ذى مخطط محدد للخلائق الذين ليس لأحد منهم خطة خاصة به » (٣٠) . وهكذا فرغم ان الانسان يصنع التاريخ ، الا انه يعمل لا شعوريا للنهوض « بهدف الطبيعة » ، الذى يتضمن فى نهاية المطاف اقامة دولة ذات كيان كامل وسلام دائم بين الشعوب .

ويكمن وراء هذا التحليل لأسباب التقدم قدر غير محدود من التفاؤل الخاص بالطبيعة . انه تفاؤل لم يستمر فولتير فى الاشتراك فيه بعد زلزال لشبونة ، ولكنه ليس تفاؤلا يتعلق بالطبيعة البشرية حقا . فلقد تشابه أنصار فكرة التقدم وأنصار لوك فى زيادة تأكيدهم لقدرة الانسان على التعلم من التجربة ، وزيادة عقلانية السلوك ، اذا وضع الانسان فى البيئة المناسبة الصحيحة . وجعل كوندورسيه برهانه كله عن التقدم يرتكن على سيكلوجية الحسين . اذ يتبع الجنس البشرى فى جملته العملية التعليمية نفسها التى يمر بها الفرد . فهو يتلقى المحسوسات من العالم الخارجى ، ويجمع بينها ويهذبها ويتأملها ، وبذلك يبنى عالما من المعرفة العلمية . واعتقد أتباع المذهب التقدمى النفعى أيضا (وكوندورسيه واحد منهم) ان لدى الانسان غريزة البحث عن السعادة ، التى لا تتعرض للاحباط . كما عرف من التجربة ، ما الذى تعنيه السعادة الحققة . وقال فولتى : « تمشيا مع قانون الحساسية فان للانسان نفس الميل الذى لا يقهر لاشعار نفسه بالسعادة » مثلما يميل اللهب الى التصاعد والحجر الى الانجذاب نحو الأرض أو الماء لاستعادة منسوبه » (٣١) . غير ان الطبيعة البشرية قد ظلت ساكنة . وهى ليست مركبة من العقل والغريزة فقط ، وانما هى مركبة من أهواء عنيدة متمردة ، كما بين التاريخ . وتفرد كوندورسيه فى ايمانه بإمكان الارتقاء الذى ينتقل بالوراثة للملكات الانسان الطبيعية ، ومن ثم فان أعظم أمل للكثيرين — على أقل تقدير — يكمن فى الطبيعة ،

(٣٠) Kant نفس المرجع (ملاحظة ٢٣) مقدمة .

(٣١) Volney — نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٠) الفصل الثالث عشر .

يعنى توجيه البشرية الى هدفها الأعظم . لقد استمر التفاؤل فى النظرة الى الكون عقيدة قوية فى أواخر القرن ، مثلما كان فى بدايته ، واثراً الآن حتى على تفسير التاريخ ، وتراءى كأنه قادر على تحويل حتى الشر الى غاية خيرة .

ثمة سؤال آخر ، ادخرناه للنهاية ، ونثيره الآن . واجابته كامنة فى المادة التى نوقشت حتى الآن . غير اننا نحتاج الى الافصاح عنها ، لما لها من أثر على التوازن القائم بين الكينونة والسيرونة فى فكر القرن الثامن عشر . فالى أى حد كان هؤلاء الفلاسفة للتاريخ فى القرن الثامن عشر من أصحاب العقليات التاريخية الصميمة ، وما هو مدى تنبهم لوحداية الشعوب والعصور أو تفرداها . والى أى حد التزموا بالنظرة الارتقائية للتاريخ ؟ والسؤال نفسه يبدو دالاً على المفارقة واجابته ستتسم بتركيبها وتنوعها ، حتى فى فكر الفرد ذاته . غير انه من اليسير القيام بهذا التعميم على أى حال . اذ كان الاحساس بالتغير فى التاريخ أحد الى درجة كبيرة من الاحساس بالفردية .

وفى بداية حديث تيرجو : لثانى أمام السوربون ، فرق تفرقة هامة بين نظام الطبيعة ، ونظام التاريخ ، وقال : « ان ظواهر الطبيعة — كما هى — محكومة بقوانين ثابتة ، ومحصورة فى حلقة من الدورات التى هى دائمة . أما التاريخ « فيتزود من عصر لآخر بمشاهد دائمة التغير . اذ ينبثق بلا توقف من العقل والامواء والحرية أحداث جديدة » (٣٢) . ان ما قاله تيرجو لم يكن مجرد افصاح عن القول الدارج بأن الزمان يتغير ليس الا . انه يقول ان التاريخ ، مختلفاً عن الطبيعة (والظاهر انه لم يعرف أفكار المذهب التحولى الحديث العهد فى الطبيعة) يحطم الأنماط القديمة ولا يتكرر ، ويجدد نفسه . وجاء تيرجو بنظرة جديدة ، ارتقائية فى تصورهما ، أكثر منها مجرد فكرة دينامية ، أو حركية . ولم يكن تيرجو المدافع الأوحده عن هذه الفكرة . فلقد سبق ان قدم فيكو تفرقة مماثلة بين التاريخ والعلم الديكارتي ، وأدرك فى نطاق كل دورة تاريخية تطوراً للمغة وأساليب الادراك . وجاء أتباع فكرة التقدم — بعد تيرجو وعلى الرغم من انهم لم يدركوا الفكرة الارتقائية ادراكاً كاملاً ، الا انهم رأوا التغير على نطاق واسع ، وتنبأوا بقدوم عهد جديد مختلف واسمى من أى عهد سبقه .

(٣٢) Turgot « عرض فلسفى » نفس المرجع (انظر ملحوظة ١١) ، وكرر تيرجو هذه المقالة فى مقدمة مقاله « عن التاريخ العالمى » .

الا ان تيرجو نفسه لم يتابع فكرته الى نهاية الطريق . وكما راينا ، لقد مثلت الفنون الجميلة عنده استثناء هاما ، فبينما يعمل الزمان بغير توقف على اظهار كشوف جديدة في العلوم ، فان الأدب والفن لهما « حد محدد » تفرضه عليهما الطبيعة ، ولا يستطيعان تجاوزه . « ولقد بلغ هذا الحد المحدد عظماء عصر أغسطس في تاريخ روما وما زالوا قدوة لنا » . واستمر تيرجو متعلقا بفكرة الكمال ، وان حدث هذا بقدر اقل من فولتير ولسنج وبعض الآخرين . وذكر تيرجو ايضا ان الطبيعة البشرية ستظل هي « عبر التاريخ : « مثل مياه البحر أثناء العاصفة ، التي تظل متقدمة دائما نحو كمالها » (٣٣) . هذا يعنى ان هناك اطرادات رحيبة معينة لا تغير ، ومن بين هذه الاطرادات الطبيعة البشرية ، على ما يظهر وبالمثل فرغم دراية هيوم بالفائقة بالتنوع والتغير في التاريخ ، الا انه استمر يرجع دائما الى المطردات . وعبر عن أحد الفروض الأكثر شيوعا التي اشترك فيها مع عصره فقال :

« من المعترف به عند الجميع ، ان هناك أطرادا كبيرا في أفعال البشر ، في كل الأمم والعصور ، وأن الطبيعة البشرية باقية على حالها . فهل ترغب في معرفة عواطف الاغريق والرومان ، وميولهم وأسلوب حياتهم ؟ . اذن ادرس مبدأ سلوك الفرنسيين والانجليز ، وأفعالهم . . ان البشرية الى حد كبير هي هي ، في كل العصور والأماكن . ولا يعرفنا التاريخ بأى جديد ، أو غريب في هذا المقام (٣٤) » .

ان غاية التاريخ عند هيوم في الواقع اكتشاف « المصادر المنتظمة للفعل الانساني » وسط كل المتغيرات .

ولا يعنى هذا ان التجريبي هيوم قد افتقد الفرد ، وعنصر اللزوميات في حياة الأمم . فمثلا لقد اعتقد ان انجلترا قد أتبعته طريقا مستقلا ، وحققت من خلال أنظمتها البروتستانتية المتعاقبة توازنا موفقا وفذا في النظام والحوية . وتعرف كل من مونتسكيو وفولتير على الروح ، التي تعد سمة من سمات كل بلد وعصر . واقترب جيبون من روح التاريخانية ، التي تركز على الخصائص الفردية ، عندما تحدث عن دراسة الأدب القديم فوصفه « بأنه ممارسة للصيرورة التي تتمثل في النقلة من الاغريق الى

(٣٣) Turgot نفس المرجع ص ٢ - « عن التاريخ العالمى » ص ٦٤ .

(٣٤) An Inquiry concerning Human understanding. — Hume

الفصل الثامن الجزء الأول — Of liberty and Necessity.

الرومان ، الى اتباع زينون الرواقى أو أبيقور « (٣٥) وبعبارة أخرى ، فان على المؤرخ ان يحاول رؤية اليونانيين والرومانيين بعيونهم هم ، كشعوب ، لأنهم من نواحي معينة يختلفون عنا اختلافا عميقا . ونصح جيبون بالنفاذ فى أعماق « امبراطورية العادة » ، التى كتب فولتير عنها كثيرا . بيد ان فلاسفة القرن الثامن عشر للتاريخ ، بما فى ذلك هؤلاء الفلاسفة وغيرهم قد جنحوا فى الجملة الى البحث عن الكلى والنمطى والقوانين العامة التى تربط كل الشعوب ، والراحل التى كان عليهم ان يملوا بها . ورغم ان فيكو كان أقدر من معظم هؤلاء المفكرين فى قدرته على التغلغل الوجدانى فى أعماق شعوب بالذات فى التاريخ ، الا انه رغم كل هذا قد نادى « بتاريخ مثالى ابدى يتخلله فى الزمان تواريخ كل الأمم » . وكتب قرب نهاية كتابه العظيم ان ما سيتكشف أمامنا كاملا ، اذن ليس مجرد التاريخ الجزئى فى الزمان وما فيه من قوانين خاصة بالرومان أو اليونان ، ولكن (وبفضل هوية الجوهر المعقول للتنوعات التى صادفتها تغيراته وتقلباته وتطوراته) فان ما سيتكشف لنا هو التاريخ المثالى للقوانين الأبدية ، التى تتجسم فى شكل أمثلة من خلال كل الأمم « (٣٦) » .

وكان معنى هذا التاريخ الكلى عند الألمان هو الاتجاه نحو مثل أعلى يتضمن معيارا أو قانونا للجنس البشرى فى جملته . وتأثرت نظرات كثيرين من الآخرين بمعايير القرن الثامن عشر ، والمتركة على فكرة المنفعة ، والتى حالت دون تمكن فولتير - على سبيل المثال - من استحضار روح اليهود القدماء والتعاطف معها ، أو حالت دون استطاعة أمثال روبرتسون وكوندورسيه انصاف العصور الوسطى . واعتقد روبرتسون ان العصور الوسطى بمثابة عصر طفولة أو بواكير فترة الصبا وأنها لا تستحق ان تذكر ، اللهم الا من ناحية انها مهدت الطريق أمام العصور الحديثة

(٣٥) Gibbon - نفس المرجع (انظر ملحوظة ٧) - القسم السابع والأربعون .

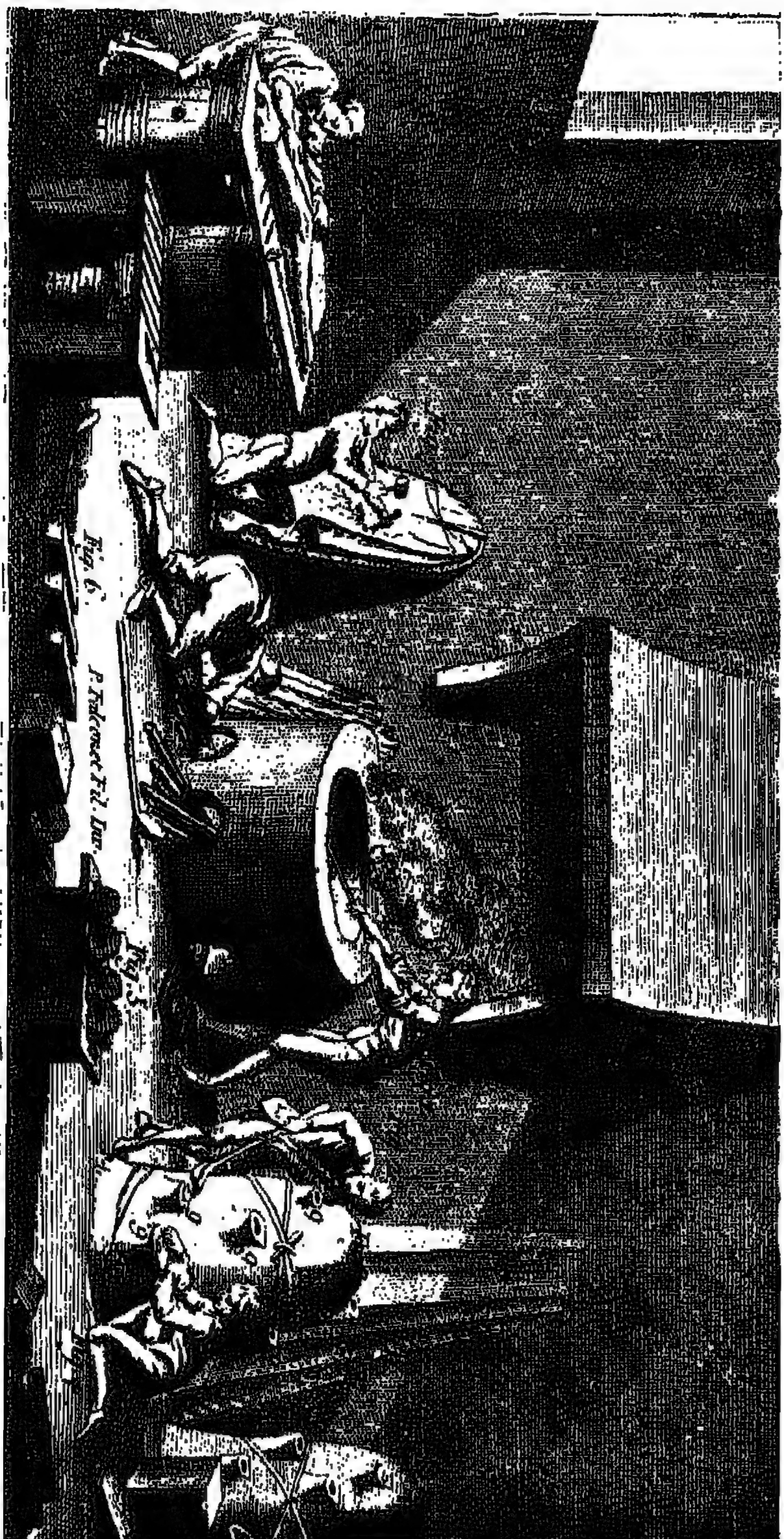
(٣٦) Vico نفس المرجع . (انظر ملحوظة نمرة ٨) ص ٤١٤ - ٤١٥ ، والقسم

(١٠٩٦) . واستعمل فيكو مصطلح « التاريخ الأبدى المثالى » وكرره (انظر ص ٩٧ - ١٠٤) .

الأشدّ وضجاً • هذا يعنى أننا ما زلنا بعيدين كثيراً عن يوهان جوتفريد فون هردر والتاريخانية ، لقد شقت فلسفة التاريخ طريقاً جديداً فى القرن الثامن عشر ، غير أنها تماثلت هى والفكر السياسى فى القرن الثامن عشر فى عدم استغنائها استغناء كاملاً عن مقولات فلسفة القانون الطبيعى (٣٧) •

والى اللقاء فى الجزء الثالث

(٣٧) لقد نما الاحساس بالتميز فى التاريخ - عند الألمان بسرعة أعظم من البلدان الأخرى • ولقد أشار Ernst Cassirer بذلك ، وأثبت هذا الرأى كتاب حديث العهد الفس Peter Hans Reil بعنوان
The German Enlightenment and the Rise of Historicism.
كاليفورنيا ١٩٧٥ • وأفاض فى شرح الفكرة • ومعنى هذا أنه اذا تحدث كانط أو لسنج على سبيل المثال عن التاريخ بلغة الكلّيات أو التعميمات فإن الألمان الآخرين - وهم غير معروفين جيداً - قد استحدثوا أسلوباً أبرع فى تقدير الأحداث المتفردة كما دعاها ريل • وهناك إشارات أخرى للتاريخانية فى القرن الثامن عشر قام بها المؤلف ، وسيجىء الكلام عنها فى معرض الحديث عن هردر فى الجزء التالى •



اللوحة الاولى



اللوحة الثانية

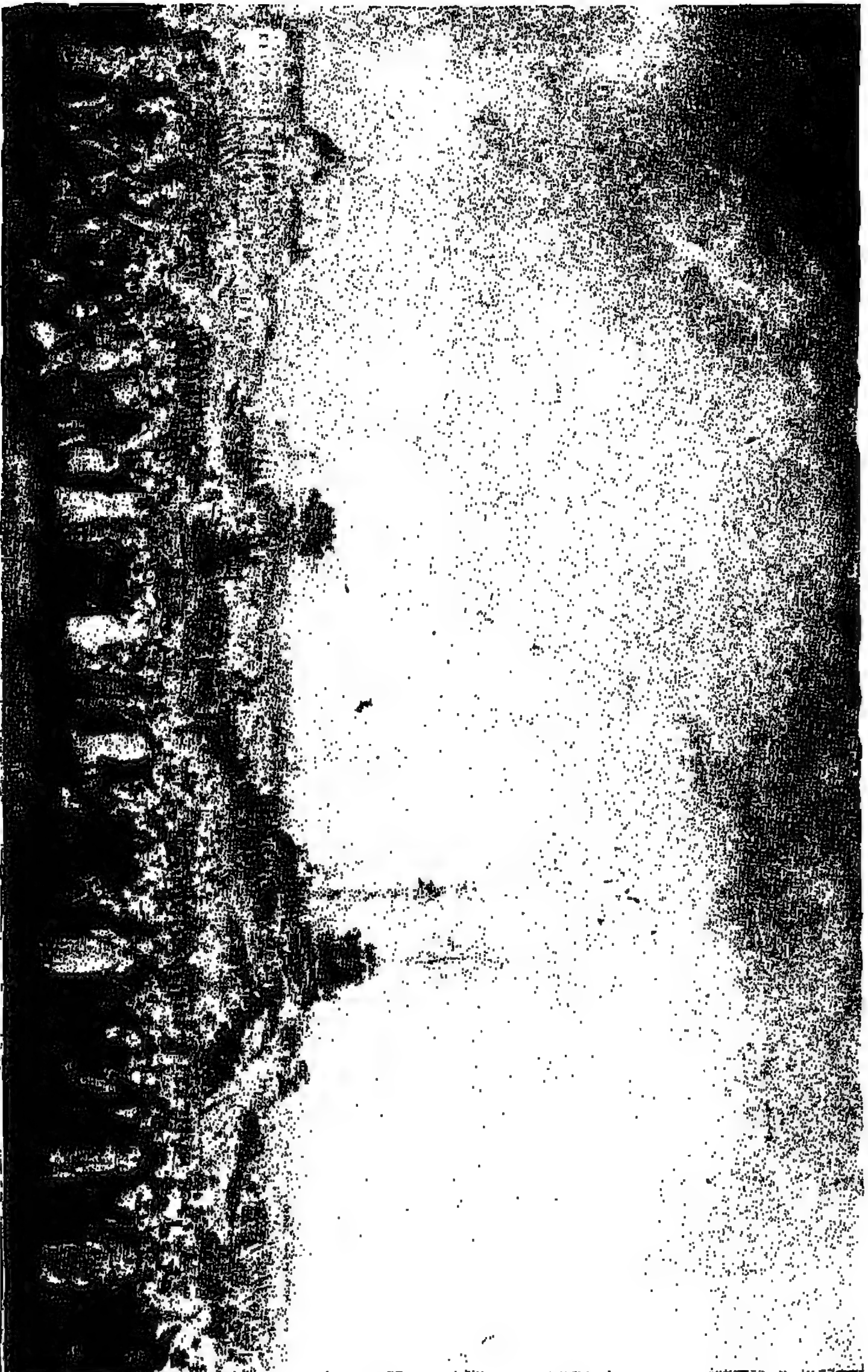


اللوحة الثالثة

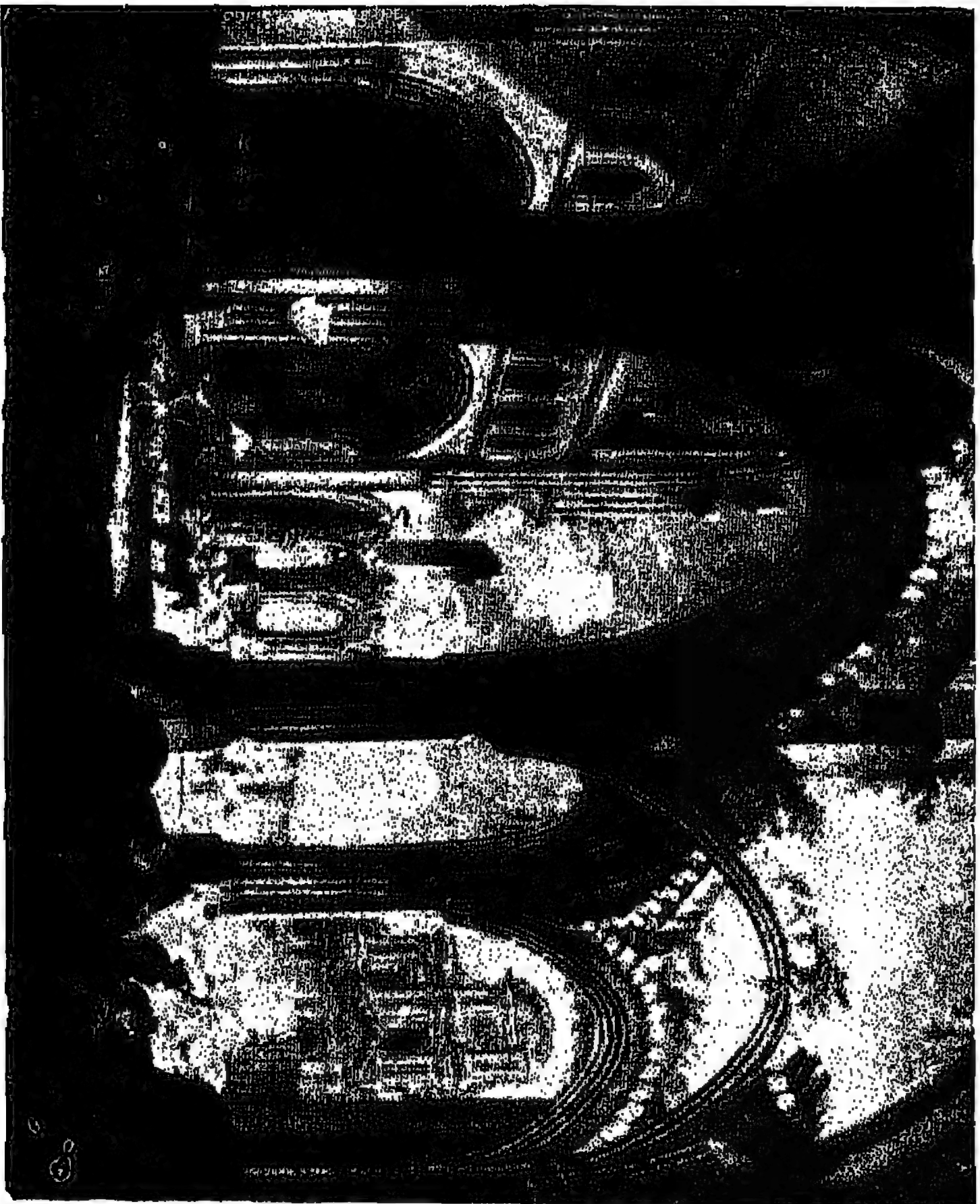
اللوحة الرابعة

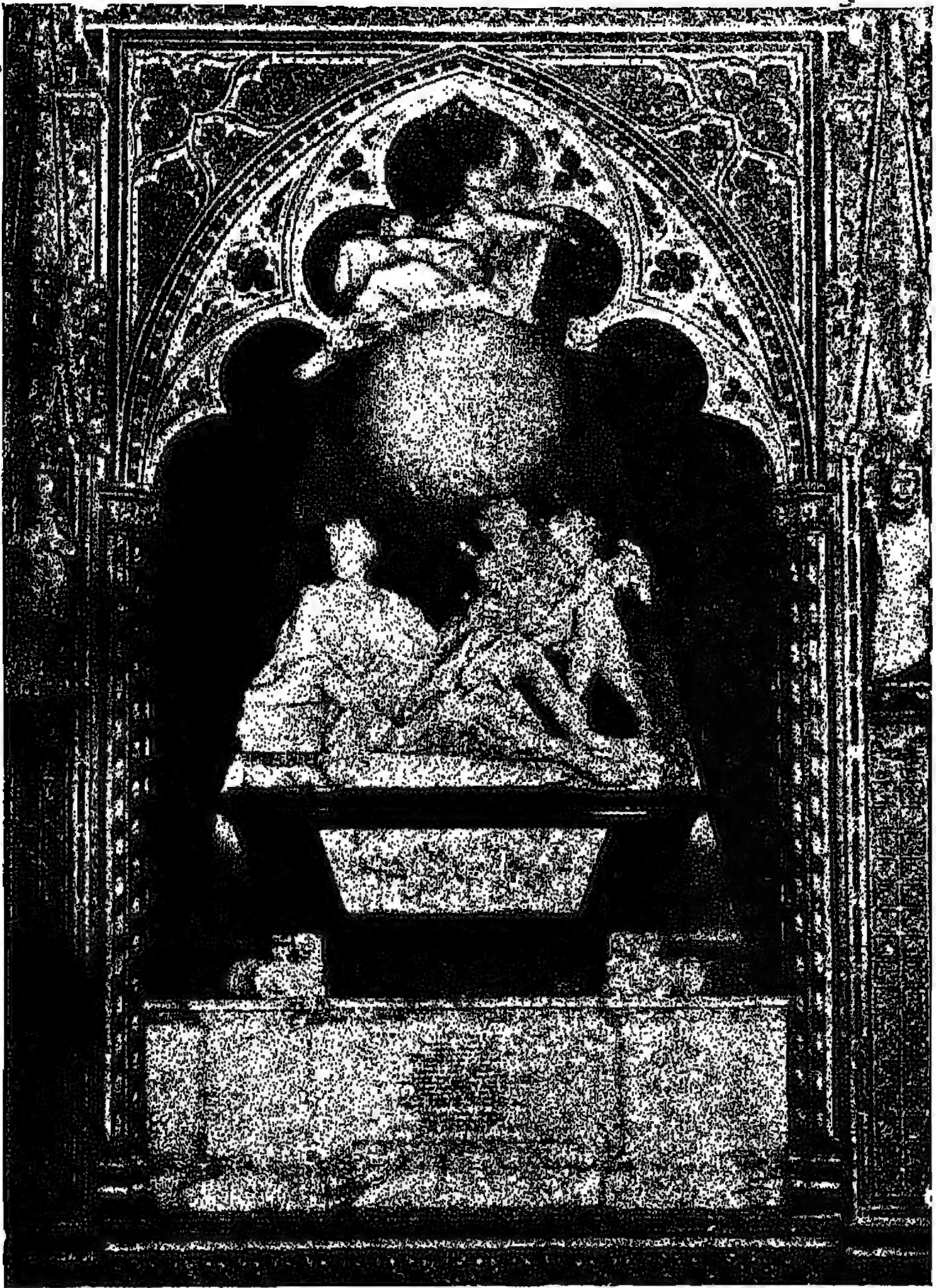


اللوحة الخامسة



اللوحة السادسة





اللوحة السابقة

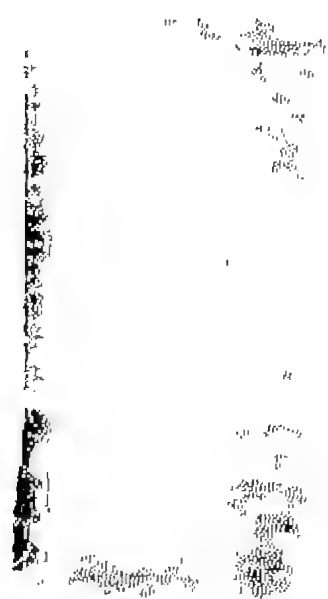
فهرس

٩	• • • • •	الكينونة والصيرورة •
٢٩	• • • • •	الدراسة الصحيحة للبشرية •
٥٣	• • • • •	التأليهية والالحاد •
٧٣	• • • • •	انساق الطبيعة •
٩١	• • • • •	الحرية والمسئولة •
١١٣	• • • • •	فلسفة التاريخ •

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٤١٥٥

ISBN ٩٧٧ - ٠١ - ١٨٠٧ - ٩



الألفا كتاب الثاني

الإشراف العام
و. سمير سرحان
رئيسة مجلة ابداء

رئيس التحرير
لمسعى المطيعي

مدير التحرير
أحمد صليحة
سكرتير التحرير
محمود عبده

الإشراف الفني
محمد قطب

الإخراج الفني
مراد نسيم

الفكر الأوروبي الحديث

الافتقار والتفسير في الأفكار
س ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الجزء الثالث (القرن التاسع عشر)

تأليف : فرانكلين - ل - باوهر
ترجمة : د . أحمد حمدي محمود



الهيئة العامة للكتاب

١٩٨٩

الجزء الثالث

القرن التاسع عشر

- الصيرورة فوق الكينونة
- العالم الرومانتيكي
- التنوير الجديد
- عالم التطور
- النكسة fin-de-siècle

الصيرورة فوق الكينونة

لو قدر لتصور قرن ما أن يتداعى لكان هذا صحيحا فيما يتعلق بالقرن التاسع عشر . فرغم الضيق من الدنيا Welstchmertz الذى عاناه عدد لا بأس به من البشر من كل الأعمار والفئات والطبقات فى السنوات التى جاءت فى أعقاب الثورة الفرنسية مباشرة ، إلا أن القرن التاسع عشر قد استهل بآمال عالية فى بعض الميادين ، وبتطلعات لقدوم عهد « عضوى » جديد ، قال الكونت دى سان سيمون فى المخطط الذى وضعه للأنسكلوبيديا الجديدة : « لقد كانت فلسفة القرن الثامن عشر نقدية وثورية ، أما فلسفة القرن التاسع عشر فأنها ستكون ابتكارية وبناءة » (١) .

وتمشيا مع ما جاء فى فلسفة التاريخ عند سان سيمون — التى لاحظ جون ستيوارت ميل أنها أصبحت « موضة » أوروبا فى العقود الأولى من القرن — فإن التاريخ يكشف عن مروره بالتناوب بحقب « عضوية » وأخرى « نقدية » . ويحدث التقدم من خلال هذه الحقب . والحقبة العضوية هى الحقبة التى يتحد فيها الناس من أثر إيمان راسخ بعقيدة موجهة ما . أما الحقبة النقدية فتتسم بروح التحليل أكثر من التركيب ، وبالفوضى الروحية والصراع الطبقي . ولقد قدر للقرن التاسع عشر أن يكون ثالث حقبة عضوية عظيمة فى التاريخ : « الحقبة الأولى هى حقبة اليونان والرومان والحقبة الثانية مثلتها المسيحية والقرون الوسطى » .

Esquisse d'une nouvelle encyclopédie — Saint-Simon. (١)

أستشهد بها Frank E. Manuel فى كتاب The Prophets of Paris

هاريزر نيويورك ١٩٦٥ ص ١١٨ .

وجاءت هذه الحقبة الثالثة في أعقاب فترات نقدية طويلة ، من عهد الإصلاح الديني الى الثورة الفرنسية • وعلى الرغم من الاختلاف حول مبدأ التكامل في هذا القرن ، وكيف تكون خصائصه ، فان كثيرين من الشباب من معاصري سان سيمون من الوضعيين والراديكاليين الفرنسيين والاشتراكيين اليوتوبيين قد أجمعوا في حماسة على الترحيب بهذه النبوءة المتفائلة •

وكما أثبتت الأحوال ، فلا نبوءة كانت أقل دقة من هذه النبوءة - فيما يبدو - اذ كان القرن التاسع عشر بعيدا كل البعد عن التهوض بأى نوع من الكيان العضوى الجديد ، وانتهى الأمر بأن أصبح هذا القرن أشد الفرون تعرضا للتبديد في التاريخ الأوربي ، لتفككه • ومن المسائل المثيرة للتساؤل : كم عدد المفكرين ، الذين أدركوا هذه الحال ، قبل منتصف القرن • فلقد اعتقد كثيرون أنهم يحيون في عهد أزمة ، ولكن لعل أكثر الاتجاهات اعتدالا كان الاتجاه الذى اتبعه الشاب ميل (جون ستيوارت ميل) الذى اعتبر نفسه يحيا في عصر انتقال • وكتب سنة ١٨٣١ : « لقد تجاوزت البشرية الأنظمة والمذاهب القديمة ، ولم تكتسب حتى الآن شيئا جديدا » (١) وبعد حوالى ١٨٥٠ ، ظهر وعى متزايد بأن الأزمة لم تكن مستمرة فحسب ولكنها تزداد عمقا • وكان ماثيو أرنولد من بين أولئك الذين لاحظوا هذه الحقيقة • وقبل أن يتناول قلمه ليصف العلاج ، فانه قام ببث خواطره العميقة في قصائد ورسائل خاصة عن « المرض الغريب للحياة العضوية » ، الذى شخصه « بالتعددية Multitudinousness والفوضى » •

كان أرنولد دقيق الملاحظة ، بالرغم من أنه أدرك الأعراض ، أكثر من ادراكه الأسباب • اذ أدرك أنه لا وجود لمحور للفكر الحديث ، ولا اجماع أو معايير عامة مقبولة على مستوى الأمة أو الطبقة الاجتماعية • وأدرك أرنولد أيضا انتشار هذه التعددية داخل العقل البشرى نفسه ، مما أدى الى تشتته فى العديد من الانطباعات ، التى حالت دون اهتدائه الى نظرة للكل • وقورنت النفس الانسانية فى قصيدة Empedocles on Etna ١٨٥٢ بمرآة علقتها الآلهة فى الفضاء ، وكانت تتأرجح بعد كل سورة من السورات :

أنها تهتز هنا وهناك
مرآة الروح التى تحملها الرياح
أنها تجمع آلاف الومضات

(١) The Spirit of the Age-John Stuart Mill. شيكاغو ١٩٤٢ ص ٦ •

ولكنها لا تدرك « كلا » أبدا

تنظر هنيهة ، ثم تدور متجهة الى موضع آخر .

وتترك مهمتها الأخيرة

(الأبيات ٦٢ - ٨٦) (*)

قد يكون من المغالاة أن نتوقع من أرنولد أو أي إنسان آخر في ذلك العهد ، أن يدرك أن أوربا في شمولها ، وليس انجلترا وحدها ، كانت تعاني من عملية تفتت . وبدأت هذه الحالة من وقت أبكر كثيرا ، وبلغت دروتها في القرن التاسع عشر . ولقد تصدع « الكومنولث الأوربي » كما سماه آدموند بيرك حين ذاك ، وانقسم الى وحدات قومية ، محمولة الوعي بالذات . وعجزت الأمم نفسها عن تحقيق الوحدة التي نشدها « السوبر وطنيون » ، وتشبثوا في جماعات متخصصة ، وانحرفت وتحولت الى جزئيات فردية فوضوية ، شعارها : « كل لنفسه » ، وبخاصة في المجتمع الليبرالي جدا في انجلترا . وعلى الرغم من جهود أصحاب التواليف الذين بدوا وكأنهم قد جاءوا في غير أوانهم ، فإن أقسام المعرفة بالمثل قد جنحت الى التشتت في أنحاء شتى . ولم يتوافر لأي « علم » واحد القوة الكافية التي تساعد على لم شمل باقي العلوم . فلقد فقد اللاهوت - رغم أنه قد اتجه الى العصرية - منذ أمد بعيد قسوته على القيام بذلك . وتنازلت الفلسفة (الميتافيزيقا) رغم ما أحدثته من تفجرات حيوية حقه - كما حدث في الحركة المثالية - عن بقاع من أرضها الى العلوم الجديدة . ففي القرن التاسع عشر ، نالت السيكلوجيا مثلا - التي عرفت يوما ما « بالفلسفة الذهنية » - استقلالها ، وتطلعت الى أن تصبح علما ، وفقا لحقوقها التي اكتسبتها من مذهبى جوستاف فخر وفيلهلم فونت . أما العلم (العلم الطبيعي) فقد اقترب من توطيد سيادته ، بعد أن ارتفعت مكانته ، بفضل الحركة الوضعية ، والتعميمات المثيرة الجديدة التي جاءت من الجيولوجيا ، بل والفيزياء . غير أن العلمية (**) - ان لم يكن العلم كما هو كذلك - قد تعرضت للمتاعب التي أثارها الرومانتيكيون منذ وقت باكر ، بل ولما هو أكثر من ذلك من الفلاسفة المثاليين الجدد

Hither and thither spins
The wind-borne mirroring soul,
A thousand gumpses wins,
And never sees a whole,
Looks once and drives elsewhere,
And leaves its last employ.

(*)

(**) علمية ترجمة لكلمة Scientism وكان المقروض أن تكون العلمية . ولا يخفى أن استعمال كلمة علمية سيؤدي الى لبس : أما العلمية فيدل على المغالاة في تقدير قيمة العلوم على حساب باقي أنشطة الفكر من دين وفلسفة وفن . الخ .

و « الروحانيين » ومن الأدباء أيضا بوجه عام . ولعله من المهم لتحقيق الاتجاه الى التعددية أن ينقسم العلم ذاته الى علوم . وتوقف الفكر السياسي والتاريخي أيضا الى حد كبير عن التحدث بلغة الكليات أو التعميمات ، وأصبح أكثر تخصصا . واكتسب التاريخ - وهو حالة خاصة - الكثير من الأهمية والمكانة ، كما سنرى . ولكن التاريخ - وإذا استخدمنا تصنيف الفيلسوف الألماني فيلدلباند الشهير ، - كان أقل اتساما بالروح التقنية normothetic وأقرب الى الاتصاف بالايديوجرافية Idiographic ، أى أن التاريخ قد أصبح معنيا الآن بعناية أكثر بالفرد والجزء ، وبما لا يتكرر ، أكثر من عنايته بالقوانين العامة . أن هذا التفتت المتزايد للمعرفة قد مثل اعتماد الحداثة على البرهان القائم على تسخيف أو تسفيه الرأي المقابل reductio ad absurdum أى المعرفة التى بدأت بالبحث عن القوانين الثابتة ، ولكنها انتهت بأن أنجبت حقار قبرها .

قال المؤرخ أرنست ترولتش : « انه من سمات الحياة الحديثة أنها أخرجت من داخلها تيارات من الفكر ، متنوعة تنوعا هائلا ، ومتعارضة أشد تعارض » (١) ، فضلا عن ذلك ، فلقد بدأت الفوضى تنتشر لأول مرة ، وتنتقل من العقلية المتميزة الى العقلية العادية ، ومن الممكن حدوث تمام فى هذه الفوضى ، بالمقارنة بما كان ينتظر حدوثه . بخاصة وبوجه عام : ان هذه الظاهرة وراء أهم التطورات والمبادئ فى فكر القرن التاسع عشر .

لقد فهم أرنولد الأسباب الكامنة وراء هذه الفوضى المتفاقمة نصف فهم ، ولكنه كان على طريق الصواب عندما نسبها الى العيش فى « عصر توسعى » لأنها كانت ترجع - من ناحية - فى الحق الى التوسع الهائل فى المعرفة ، فى كل الميادين ، والتى هددت بسحق حتى أفضل العقول . وتحدث أرنولد عن المآزق الميثوس منه ، الذى لا يكف عن التهديد بخنق الروح ، والمعاناة من تخمة العقل . وكان يعنى بذلك أن ازدياد تعقد المعرفة يساهم حتما فى الاضطراب العام ، ولقد أصاب أيضا فى اشارته الى تأثير الطرد المركزى الذى أحدثته الليبرالية ، وبخاصة فى إنجلترا ، التى جعلت الفرد يعتقد أنه فى درجة مساوية لدار للقضاء العالى ، او محكمة لاهى . ولم يذكر أرنولد بطريقة مباشرة فى هذا المقام أى شيء عن الثورة الفرنسية أو الثورة الصناعية . ولكنه ربط بين العلم و « الفوضى » ، بمعنى أنه على الجملة فإن العلم يزيد التخصص بينما الانسانيات التى اتخذت موقف الدفاع فى عصر علمى ، ما زالت تحافظ

Das Wesen des Modernen Geistes-Ernst Troeltsch.

(١)

ضمن أعماله الكاملة توبنجن الجزء الرابع من ٣٣١ .

على سيمترية المعرفة (١) . لقد كان أوربيو القرن التاسع عشر بوجه عام - أكثر من أسلافهم دراية بالقفزة الى أعلى ، التي قفزتها الحياة الحديثة ، وكيف ساهم ذلك في الاضطراب العام . وأشار أرنولد ذاته الى جنون السرعة في زمانه ، وربط بين هذه الحالة والغايات المشتتة . نعم لقد كانت السمة البارزة للحياة في هذا الجزء الأخير من القرن التاسع عشر هي « السرعة » . ولاحظ انجليزى آخر في سنة ١٨٧٥ الى جانب ما تحدثه « السرعة من اضطراب ، أنها أجهضت وقت الفراغ الذى كان يسمح للناس بالتأمل في قيمة ما يرونه وما يفعلونه ، وغايته » (٢) .

وعلى ضوء هذه التعددية التي لم يسبق لها مثيل ، فمن الأصوب أن لا ننظر للقرن التاسع عشر ككل أو وحدة ، بل علينا أن نجزئه الى عدد من أساليب الفكر أو عوالم الفكر . وبطبيعة الحال ، ليس هناك عدد بالذات له أهمية خاصة نستطيع أن نحدده لعدد الأقسام التي ينقسم اليها القرن ، اذ تستطيع دراسة هذا القرن باتساع وسائل متعددة ، ولكن عندما نخططنا هذا الكتاب في ذهننا رأينا أنه من الميسور التعرف على أربعة من هذه العوالم التي تميز بها هذا القرن (٣) ولربما أمكن تسمية هذه العوالم : عالم الرومانتكية وعالم التنوير الجديد ، والعالم التطورى وعالم النكسة Fin-de-siècle . ورغم ان مصطلح النكسة مصطلح معاصر غير أنه أقل هذه المصطلحات الأربعة ارضاء . أن هذا قد يرجع الى أنه أكثر هذه العوالم الأربعة فوضوية ، وأكثرها تضليلا ، للمؤرخ . ولا حاجة للقول - بأن كل عالم من هذه العوالم ليس مغلقا على نفسه .

(١) انظر الى مقال أرنولد عن الثقافتين في كتابه (١٨٨٢) Literature and Science.

(٢) Life at the High Pressure -- W.R. Greg. الذى استشهد بها

Walter E. Houghton فى كتاب The Victorian Frame of Mind 1830-1870. بيل ١٩٧٧ ص ٧ .

(٣) ثمة ما يقال عن تقسيم القرن الى أكثر أو أقل من نصفين متساويين واختيار ١٨٤٨ أو ١٨٥٩ كحد فاصل بين القسمين . فعلى سبيل المثال رأى جورج سوريل حدوث تغيرات كبيرة فى الأفكار بعد سنة ١٨٤٨ ، التي شهدت تحطيم آمال الناس فى فرنسا وألمانيا وبلدان أخرى ، فى عهد بدء استخدام الحديد والصلب على نطاق واسع ، وشيوع الايمان بالملذهب المادى ، بالمقارنة بالعهد الاقدم الذى استمر يتبع تقاليد القرن الثامن عشر ، التي كانت تؤمن بمستقبل سعادة الجنس البشرى ، وتنشئ اليوتوبيات (المدن الفاضلة) . وأدرك مؤرخون آخرون حدوث تغير واسع النطاق فى المناخ الفكرى فى أوروبا ، وبخاصة بعد داروين . واقترح A. V. Dicey فى كتابه

Law and Opinion in England in the 19th Century

(١٩٠٥) اقامة قسمة ثلاثية تبدأ بعهد المحافظين Toryism القديم ، ثم تنتقل الى مرحلة وسطى للفردية ، وتنتهى فى عصر جماعى اتسم أيضا بالتركيز الجديد على الجانب الفريزى فى البشر وباستخدام المصطلح التاريخى فى دراسة الأفكار والمؤسسات .

ومنقطع الصلة بالعوالم الأخرى . كما أن هذه العوالم ليست ساكنة تماما . وعلى العكس لقد حدث تخصيص تهجينى ، وتأثر كل منهما بالآخر ، ومع هذا فإن صبح أن كل عالم من هذه العوالم لم يكن له كيان عضوى ، بالمعنى الذى أراده سان سيمون ، إلا أنه عرض قدرا من الوحدة ، لم يعرضه القرن فى جملته . وفى نطاق كل عالم ، كان هناك اجماع وشئ من الاتفاق على مبادئ عامة ، وبعض الاجابات المتميزة نوعا على الأسئلة الدائمة . وكما سبق ان لاحظنا لقد كان هذا الاجماع أقل وضوحا فى نهاية القرن .

أوفى أول هذه العوالم : العالم الرومانتيكى ، الذى بلغ ذروته بين ١٧٨٠ و ١٨٣٠ ، أعيد فحص كل الأسئلة على ضوء العقل (وهو عقل مختلف جدا عن عقل « لوك » ، أو « الفهم » عند كانط) والخيال . وأسفر ذلك عن نتائج مختلفة اختلافا جذريا عن تلك التى اهتدى اليها الفكر العقلانى التجريبي فى القرن الثامن عشر . ومرة أخرى ، استأنف كل من الدين (وان لم يك بالضرورة دين الأزمان الغابرة) والميتافزيقا طريقتهم . وصبغت الطبيعة بلون انسانى وروحى فى نظرة جديدة الى ما فوق الطبيعة . كان الرومانتيكيون متعطشين الى اللامتناهى ، والى تفخيم الملكات المعرفية ، وأطلقوا العنان للجانب الانفعالى واللاعقلانى فى الطبيعة البشرية . غير أن أعظم أثر لهم على أفكار القرن التاسع عشر قد جاء نتيجة لاحساس قوى متكامل بالتاريخ ، أكد الفروق بدلا من التماثلات بين الأمم ، ومصائرهم المتعددة . ولقد تمثل هذا الاعتقاد فى نظريات القرن التاسع عشر فى القومية الحضارية والسياسية ، وعاد بنتائج مؤسفة على الأغلب .

ولقد اخترت مصطلح التنوير الجديد للعالم الثانى من عوالم القرن التاسع عشر لأن هذا العالم يبدو لى كاستمرار فى الروح ، ان لم يكن فى العقيدة ، لتنوير القرن الثامن عشر ، ومن ناحية الترتيب الزمنى . فإنه سار محاذيا نوعا للعالم الرومانتيكى حتى منتصف القرن تقريبا . ورغم انه لم يبتعد عن تأثير العالم الرومانتيكى ، إلا أن روح التنوير الجديد ، وغاياته ، كانت بعيدة الاختلاف ، ولربما رأينا ركام حركات من الفكر ، التى لم يكن بينهما هوية ، وأحيانا حدث صدام بينهما بكل تأكيد ، إلا أنها قد اشتركت فى بعض اتجاهات وافتراسات مشتركة . ومن بين السكان الرئيسيين لهذا العالم ، أنصار بنتام وأنصار ميل فى انجلترا ، والوضعيون الفرنسيون وشباب الهيكلين فى ألمانيا ، والواقعيون المزعومون فى الفن والأدب ، وهم آخر من يستطاع العثور عليهم فى أى بلد على وجه التقريب . واتسم التنوير الجديد بأنه أكثر عوالم القرن التاسع عشر تفاؤلا . وفى هذا العالم ، بلغ مذهب « العلمية » قمته .

فهو يمثل العلم عندما ينظر اليه كأمل بشرية لانقاذ العالم ، وتحقيق مستقبل زاهر . وأدت النظرة الى الطبيعة ، والتي جاء بها التنوير الجديد ، بالرغم من أنه لا يلزم أن تكون مادية ، الى استبعاد الميتافيزيقا والدين . واستمر سؤال الدين - مع هذا - حيا للغاية . واستمر الهجوم على الدين التقليدي ، وبخاصة بين شباب الهيجليين من الرعيل الأول ، الذين ألغوا حركة شعارها « من الدين الى الفلسفة » ، وبحق الى الانثروبولوجيا . وناصر التنوير الجديد بوجه عام مولد « دين » جديد الهه الانسان وغزواته وأمجاده في التاريخ . وكانت انثروبولوجيته أكثر تفاؤلا من انثروبولوجية التنوير القديم ، وبنى عليها أنواعا من المذاهب الليبرالية والاشتراكية للتنظيم الاجتماعي ، وتخللت التاريخانية التي كانت ظاهرة جديدة تماما في العالم الرومانيكي ، التنوير الجديد أيضا ، وتركزت فلسفتها للتاريخ على مذهب التقدم ، الذي لم ينظر اليه كمجرد تطلع ، بل كقانون عام يضم الوسائل الناهضة في التفكير ، والمعرفة والعدالة الاجتماعية ، والعقل أيضا .

والداروينية ، أو التطورية ، رغم أنها من بعض النواحي ، تمثل عالما خاصا بها ، الا أنه لا يمكن النظر اليها أيضا كطور ثان من التنوير الجديد (١) . ولكن رغم وعودها بالتطور ، الا أن هذا العالم الثالث كان على الجملة أكثر قتامة من العالم الثاني (التنوير الجديد) . وترجع قتامته الى حد كبير الى الصورة الباهتة للطبيعة ، التي عرضت في كتاب أصل الأنواع لداروين . وعاد سؤال الطبيعة عند داروين ، وأصبح مركزيا مرة أخرى ، لا عند العلماء فحسب ، وانما عند أرباب الثقافة العامة (والى حد ما عند جمهور اللامثقفين) وأدت صورة الطبيعة عند داروين ، وبخاصة سميتها الآلية ، الحالية من العقل بالضرورة الى رد فعل أعاد النقاش ، وشدة حدته بين العلم واللاهوت . وهكذا أصبحت الحقبة بعد ١٨٠٩ مصدر انتشاء لمذهب اللادريين ، و « الشك المخلص » ، وان كان لا يصح نسبة كل الآثار الأخيرة الى داروين . وأنعشت الداروينية التفكير - الذي لم يتجه كله الى تملق الجنس البشري ، أو ارضائه - في طبيعة الانسان ، وسلوك الطوائف الاجتماعية ، بماقى ذلك الأمم . وفوق كل شيء ، فانها قد رسخت في أذهان الناس فكرة التغير الأبدى للأشياء ، وحرب الطبيعة ، والجانب الخلاق في الطبيعة .

وساعدت الداروينية على اعداد العدة لعالم النكسة Fin-de-siècle

(١) تصدرها الفيلسوف الفرنسي Alfred Fouillée في عرضه لفلسفة القرن التاسع عشر على هذا النحو . انظر كتابه Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive. باريس ١٨٩٦ (ص ١٣ - ١٤) من المقدمة .

وهذا العالم الرابع هو أقل العوالم الأربعة صلاحية لتحديد سماته .
لأنه أقلها وحدة . ومع هذا فلن يتعذر اكتشاف بعض ميول جديدة فيه .
فلقد تم التعبير فيه ، عن شكوك قوية ليس في الله وحده (اذ أعلن نيتشه
وآخرون الآن عن موت الله) ، بل وفي الطبيعة أيضا ، كما وصفها
الوضعيون . فلقد بدأ « رد الفعل ضد الوضعية » ، الذي بلغ عند بعض
الأطراف حد الشعور بخيبة الأمل في العلم بوجه عام . وفي هذا الجو ،
الذي تفاقم فيه الشك ، استطاعت أن تبرز اتجاهات ثقافية جديدة ،
تحدثت عن النفس والذاتية والتجربة من أجل التجربة . وبعد ذلك ،
ظهر حصاد جديد لعلماء النفس والمفكرين الاجتماعيين ، ومن ثم اتضحت
أكثر من ذي قبل النزعة اللاعقلانية القوية الكامنة في الطبيعة البشرية ،
والدور الذي يلعبه « اللامعقول » الاسطوري في التاريخ والحياة السياسية .
ويتعين أن لا يبالغ في تقدير هذه الميول ، لأنها لم تطغ بأى حال على الفروض
الأساسية للتأويل - القديم أو الجديد ، ولكن اذا نظر لهذه الميول في
جماليتها ، فانهما ستعطينا بعض مؤشرات عن نوع التفكير الذي يتوقع حدوثه
في القرن التالي الأكثر قلقا (القرن العشرين) .

ان هذه العوالم الأربعة التي اصطلح كل منها بالآخر ، على أنحاء
متعددة تشهد شهادة حية بتعددية الفكر في القرن التاسع عشر . ومع
هذا فوسيط هذا الإشياز العام ، سمعنا لحننا أساسيا ، بدأ يؤكد ذاته
شيئا فشيئا . انه لحن الصيرورة الذي ظل خافتا خفيضا نوعا ، كما رأينا
في القرنين السابقين ، ولكن صوته ارتفع صدادا ، بل وبدأ فيه اصرار ،
أغرق لحن الكينونة : ومن هذا يصبح أن يوصف القرن التاسع عشر (لأنه
أخل بالتوازن الذي كان لصالح الديمومة فيما سبق) ، بأنه أول قرن
حقيقي للصيرورة (١) . ولعل أرنست رينان كان أول من تنبه الى هذا
التحول الهام . فكتب في مقالة رسالته للدكتوراه ١٨٥٢ : « لقد أدت
التقدم العظيم في النقد الى الاستعاضة عن مقولة الكينونة *etre* بمقولة
الصيرورة *devenir* » (٢) وأردف رينان قائلا : لقد نظر فيما سبق الى كل
شيء على أنه كينونة . فكنا نتحدث عن الفلسفة والقانون والسياسة والفن

(١) اسميت القرن التاسع عشر في البداية « قرن الصيرورة » وكان ذلك في الطبعة
الثالثة من كتابي *Main Currents of Western Thought* (بنيويورك ١٩٧٠) .
واتبعت هذه الطبعة أيضا فكرة وجود أربعة عوالم للفكر في تكوين هذا القرن بالرغم من
اختياري آنذ لعنوان *Toward the 20th Century* الذي أراه الآن أضعف من العنوان
الذي اتبعته في الكتاب الحالي *Fin-de-Siècle*.

(٢) *Averroes et l'Averroisme - Ernst Renan.*
باريس ١٨٥٢ وأستشهدنا به أيضا في ص ٢٠ .

والشعر بلغة المطلق . أما الآن . فان كل شيء غدا ينظر اليه على أنه في
تيار الصيرورة en voie de se faire

ويدعم هذا القول تماما بزوغ التاريخانية أو الروح التاريخية في
القرن التاسع عشر . وتنبا المؤرخ الفرنسي أوجستان تيري Thierry
في شبابه : « بأن التاريخ سيضع طابعه على القرن التاسع عشر ، مثلما
وضعت الفلسفة طابعها على القرن الثامن عشر » (١) . وكان تعليق
رينان على هذه النبوة الشهيرة طريقا ويستحق الذكر . اذ قال : « نعم !
التاريخ بمعنى ما من خلق عصرنا ، وقيسة أصيلة له » . « فلقد فضل كل
قرن أسلوبا مميزا للفكر لنقل معتقداته العميقة . ولم يشجع القرن الحالي
الشعراء أو أساطين الفن العظيم ، أو أى مذاهب جديدة للفلسفة ، لأن هذه
الأنواع تتطلب كشرط مسبق ايمانا وبساطة لم تعد متوافرة عندها . ان
هذا بالضبط هو سبب تفوقنا في التاريخ » :

« ان الأحداث العظمى التى اتسمت بها أواخر نهاية القرن الماضى .
وبداية هذا القرن ، وعدد الأحداث التى تبعت ذلك ، وتنوعها ، وتأملاتنا
لها وعنايتنا بفهم تقلبات الثورات البشرية ، وقوانينها . كل هذه
المؤثرات تعد مبررا كافيا لفهم الماضى » .

ولقد أصاب رينان ، على الأقل فى جدله الأساسى . اذ كان التفكير
فى العالم بلغة التاريخ من المبتكرات الأصيلة للقرن التاسع عشر . فبعد
نهاية الحرب العالمية الأولى مباشرة ، أثار بول فاليرى تساؤلا عن هل
تستطيع أوروبا من أثر سياستها الانتحارية المستأنسة ان تحتفظ بصداقتها
طويلا ؟ وهل يمكنها ان تبقى فى مظهرها الذى تبدو فيه ، أى ممثلة
للمنخبة والصفوة على الكرة الأرضية ، ولؤلؤة الكون وعقل هذا الجسم
الهائل « (٢) . وكان من الميسور إثارة هذا السؤال مرارا فيما بعد :
وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية عندما هطلت الكتب التى تنعى نهاية
تاريخ أوروبا (وعنى « بالنهاية » نهاية التفوق والهيمنة فكريا وسياسيا
واقتصاديا على باقى العالم) . غير أن أوروبا والأوربيين لم يكونوا فخورين
اطلاقا بمنجزاتهم . واعتيد كتابة التاريخ ، وكان أوروبا أو جزء منها أو
واحدة من الأمم أو أكثر - اذ أن هذه الحقبة تمثل نشوة الفرحة بالقومية -
هى حقا مركز الكون ، حيث ابتكرت كل الآراء الجديدة الخلاقة . ولقد زعم

Dix Ans d'Etudes Historiques - Augustin Thierry.

(١)

النهيد باريس ١٨٦٦ ص ١٨ .

Paul Valéry الأعمال الكاملة . بنيويورك الجزء العاشر ص ٣١ .

(٢) .

على نطاق واسع أيضا أن العقلية البدائية تمثل مرحلة أدنى في سلم التقدم بالمقارنة بالعقلية « المتحضرة » الأوروبية . كل هذا كان متباينا أشده تباين هو والقرن الثامن عشر . إذ كان الأوروبيون - رغم إيمانهم بفكرة التقدم - يميلون الى وضع فردوسهم في بقعة أخرى من المعمورة كالشرف الأقصى أو أمريكا في حالتها البدائية ، وليس من شك في أن هذا التقدير الذاتى الجديد قد بدأ يخف قرب النهاية ، بعد أن اكتشف الأوروبيون تصدعات خطيرة في حضارتهم . وإبان أغلب القرن التاسع عشر . كان الأوروبيون يحلمون فخورين في زهو « بعبء الرجل الأبيض » .

والملاحظة الثانية أنه في نطاق أوروبا ذاتها . كان هناك تحول ذو مغزى في توازن قوى الفكر . وتحدث أوجست كونت في ختام محاضراته عن الفلسفة الوضعية عن الغرب الأوربي ، وما يتوقعه من الأهم الخمس المكونة له من اسهام في « إعادة الاحياء الفلسفى الوشيك » . ومافات كونت - رغم أنه « داهن الميل الألماني الفطرى للتعميمات الفلسفية » هو صعود ألمانيا كقوة لها الريادة والطليعة . لقد سادت انجلترا وفرنسا حضارة التنوير . ومع هذا ففي القرن التاسع عشر ، ارتفعت ألمانيا ، وأصبحت مساوية للدولتين ، بل وفاقتهما في بعض ميادين المعرفة . « فلقد تفوقت في العلوم الطبيعية وكذلك في علم الحضارة » . وثمة اغراء للربط بين هذه القفزة الفكرية والأحداث السياسية غير العادية ، وما حققته ألمانيا من وحدة قومية ، ثم اتخاذها الصدارة على أوروبا في نهاية الأمر . وفي الحق ، فإن التأثير الألماني على الفكر الأوربي قد بدأ قبل ذلك بحركة الانتفاضة العاصفة Sturm and Drang ، التي ضمت جوته وشيللر وهردر والحركة الرومانتيكية (ولها أهمية كبرى في ألمانيا) والفلسفة المثالية لايمانويل كانط وخلفائه . واستمرت ألمانيا تعرف ببلد الفلسفة على عهد هيجل . وواصل الألمان الزعامة في كل ميادين الفكر الأخرى ، وبخاصة الدراسة التاريخية وتاريخ الدين ، وسيكلوجيته ، ولكن أيضا في العلوم الأكثر دقة (النوموثيتيك - التقنية) بما في ذلك الفيزياء والسيكلوجية التجريبية الجديدة . وفي القرن التاسع عشر كانت التيارات الفكرية تشع من ألمانيا ، الى البلدان الأخرى ، وهذا أمر لم يحدث منذ عهد حركة الإصلاح الدينى البروتستانتي .

« أنه قرن رائع » . كان هذا هو ما قاله العالم الفرد راسل والاس في وصف القرن التاسع عشر ، عندما استعرض أحداث قرابة نهاية حياته ، ولا جدال أنه رائع ، ولكنه مفرط في ابتعاده عن الجسم . ويرجع هذا - من ناحية - الى فكرة التطور ذاتها ، التي أيدها هو وداروين في

الوقت نفسه ، والى اعتياد العيش فى عالم دائم التطور ، أو « فى حالة
صيرورة » ويرجع ذلك أيضا الى التعدد المتزايد للأفكار ، الذى لاحظته
ارنولد ، والى النقد المتصاعد الموجه ، لا للحضارة القديمة فى أوروبا فحسب ،
بل وأيضا الى الحضارة الحديثة ، التى بدأت منذ عهد نيوتن لكثيرين هى
الأمل الرئيسى للعالم . فالقرن التاسع عشر - رغم روعته - الا أنه كان
بكل تأكيد قرن الصيرورة .

العالم الرومانتيكى

تمتد جذور العالم الرومانتيكى بعمق فى القرن الثامن عشر ، بل وحتى فى القرن السابع عشر ، ويمثل العالم الرومانتيكى عادة كحركة مضادة للتنوير مثلما يقال أيضا أن التنوير يعد مضادا للنظام المسيحى الاسمى من الطبيعة . ورغم ما فى هذه النظرة من صديق ، إلا أنه يتعين أن يفهم أن الحركة الرومانتيكية ما كانت لتصبح كما هى بغير التنوير . وأنها — من ناحية — قد انبثقت من التنوير ، ولا تمثل بكل بساطة رجعة الى العالم الذى تركه التنوير وراءه .

والحق أن الحركة الرومانتيكية كانت ثورة وثورة مضادة . ولا شك أنه قد يعتقد أنها أول احتجاج كبير ضد « العالم الحديث » أى الحضارة العقلانية الغلمية ، التى بدأت فى التكون فى القرن السابع عشر ، والتى اتخذت أبعادا كبيرة فى القرن الثامن عشر ، ولكنها اعترضت باسم العصرية الجديدة ، ورأى بعض الرومانتيكين فى أنفسهم « محدثين » ، بمعنى أنهم مسيحيون ، ومناهضون للكلاسيكية فى الذوق الفنى . غير أنهم كانوا محدثين بمعنى آخر . ولربما قلنا أنهم كانوا أكثر حداثة مما عرفوا ، وبخاصة عندما كشفوا عن الجانب القاتم من الحياة ، والأحلام واللاشعور ، وزودوا بالركيزة النظرية للقومية الحديثة . وفى هذا المجال من بين مجالات أخرى ، حرك الرومانتيكيون — بكل وضوح — موجات من الفكر ، لم يكتمل تأثيرها حتى جاء القرن العشرون .

وهناك صعوبة خاصة عند محاولة تعريف الرومانتيكية . ولا يرجع هذا الى تعدد الرومانتيكيات ، الذى نبه اليه لوفجوى . فلم يستطع لوفجوى اكتشاف فكرة رومانتيكية رئيسية واحدة فى حمأة الحركات

القومية التي تعرف عليها آخرون وسموها بتساهل بالرومانتيكية (١) ولا حظ لوفجوى أيضا انقساما بين ألمانيا والغرب ، والذي أصبح موضوعا للجدل ابان الحرب العالمية الأولى . ورد هذا الانقسام الى الحركة الرومانتيكية التي زعم أرنست ترولتش وآخرون أنها جرمانية صميمة ، أو على أى حال . فان هذه الحركة مختلفة اختلافا ضروريا فى ألمانيا عنها فى البلدان الأخرى . على أن التعددية وقدرها من الاسمية أيضا من الصفات المشتركة بين كل الحركات الفكرية ، وقد نخفق فى ادراك كيف تنطبق هذه الخصائص على الرومانتيكية ، أكثر من انطباقها على عصر النهضة (الرينسانس) والاصلاح الدينى (البروتستانتية) مثلا ، وترد صعوبة تعريف الرومانتيكية أساسا الى طبيعة الحركة ذاتها . اذ كان الرومانتيكيون من أى بلد كانت ، لديهم ولع بالحفايا ، وأعطوا الصدارة للمشعور الفردى والتعبير الفردى . ولقد نجحوا أيضا فى استعمالهم المفارقات . ومن ثم فلن يسهل دائما معرفة عم يتكلم الرومانتيكيون وما الذى عناه مثلا شلايرماخر بمثل هذا القول : « التحليق على نطاق واسع فى الكل وفيما لا يستقصى » ؟ أو ما الذى قصده الفيلسوف الألمانى فردريش فيلهلم شلنج « بالمثالية الواقعية » ؟ وتزداد الصعوبة تعقيدا اذا بحثنا عما تعنيه كلمة رومانتيكية ذاتها . التى كانت غامضة الى درجة غير معهودة فى نظر الجميع باستثناء الألمان . ولم تقبل قبولا كليا حتى عند الرومانتيكيين أنفسهم ، وفهمت على أنحاء شتى . وفضلا عن ذلك ، فليس لديها تنظيمات أو معاهد أو دور نشر جسورة كانسكلوبيديا القرن الثامن عشر الفرنسية ، أو أى مذاهب محورية ، أو حتى أى مصادر موثون بها ، لينة العريكة مثل الكتاب المقدس خلال الحركة الدينية البروتستانتية .

بيد أنه ما من شك حقيقى فى حدوث حركة رومانتيكية ، وما هو أفدح من ذلك ، أنها أحدثت إعادة تقييم للقيم الغربية ، وعاد الى هذه النظرة حتى لوفجوى . ففى فقرة تستاهل الاقتباس من عمل متأخر ، بين لوفجوى بما لا يدع مجالا للشك أن الرومانتيكية « أكثر من أى شئ واحد قد فرقبت بين الافتراضات السائدة للعقل فى القرن التاسع عشر والسائدة فى زماننا ، وبين تلك التى سادت فى العصور السالفة من التاريخ الفكرى للغرب » (٢) . وعاد هذا بالخير والشر معا ، وكما سنرى فان الرومانتيكية

(١) On the Discrimination of Romanticisms - Arthur O. Lovejoy

وكتاب Essays in the History of Ideas.

(٢) لقد استوفيت الكلام عن بعض جوانب هذه الناحية ، وان لم أكن قد استوفيتها

جميعا فى مادمه Romanticism التى وردت فى Dictionary of the History of Ideas. نيويورك ١٩٧٣ الجزء الثالث .

لم تحل محل التنوير أو تدفعه بعيدا رغم أنها هددته تهديدا خطيرا . وباختصار استطاع تعريف الرومانتيكية أولا - بوصفها حركة أدبية واسعة . فانها اثرت - كما يحتمل - تأثيرا عميقا على ألمانيا وان لم يكن هذا الأثر قد اقتصر عليها وحدها ، لأنها قد تركت أثرا كبيرا على كل بقعة من أوروبا تقريبا . وتنحدر الرومانتيكية الجرمانية من حركتها المسماة الانتفاضة العاصفة Sturm und Drang في القرن الثامن عشر ، ومن حركة التقويين الألمانية ، التي تمتد في الماضي الى ما هو أبعد من ذلك . وهى مدينة لمفكرين مثل لايبنتز وهامان (ساحر الشمال) وجوته . (لكل هذه الأسباب فانه سمي الرومانتيكية بالمرض) وايمانويل كانط . غير أن الرومانتيكية قد نقلت بحرية من الأجانب ، وبخاصة جان جاك روسو ، الذى قرأه الجميع ، مثلما اقتبسوا منه جميعا ، والواقع أنه كان هناك سيل من الأفكار يتدفق بين الرومانتيكيين الانجليز والفرنسيين ، وبين الرومانتيكيين الجرمان ، وفضلا عن ذلك ، فان الرومانتيكية كانت أكثر من مجرد حركة فنية وأدبية . فبعد فترة من الزمان ، أصبحت حركة فلسفية ، ووضع الرومانتيكيون أيضا أفكارا خاصة بالسياسة والتاريخ . وأثارت الأحداث السياسية القريبة العهد - بطبيعة الحال - وبخاصة الثورة الفرنسية ، وحرب التحرير الألمانية ، التفكير فى كل هذه الموضوعات .

فما هى الرومانتيكية أساسا ؟ (١) من السهل أن نتحدث عما هو ليس برومانتيكية أو ما الذى اعترض عليه الرومانتيكيون الأوروبيون . ووضع جون ستيوارت ميل الذى لم يك رومانكيا بالذات ، ولكنه ملاحظ متعاطف واع ، أصبعه دون خطأ على ما كرهه الرومانتيكيون ، وقال فى مقال عن أرمان كاريل Armand Carrel (١٨٣٧) أن الرومانتيكية تمثل رد الفعل ضد ضيق القرن الثامن عشر ، وعلى الرغم من أن ميل يتحدث هنا أساسا عن الأدب ، إلا أنه يتضح مما جاء فيما بعد ومن المقالات الأخرى ، وبخاصة المقال الشهير عن كولريدج ، أن ميل اعتقد أن الرومانتيكية قد تمردت على الضيق فى جبهات متعددة ، فى الفلسفة والعلم ، والفكر التاريخي والسياسي ، وفى الشعر والدراما أيضا . ومن الصفات التى استعملها توماس كارلايل فى مقال عن ديدرو ١٨٣٣ : تافه ومتحيز ، وعديم الأهمية وهزيل ، وشجب العالم المؤلف لديدرو ووصفه بأنه « نصف عالم مسخ قبيحا كأنه كل » . وكانت الإشارة فى الحالين الى التنوير

(١) The Great Chain of Being — Arthur O. Lovejoy.

(١)

هاربر نيويورك ١٩٦٠ ص ٢٩٤ يقتضى الانصاف الإشارة الى أن لوفجوى قد استمر يشعر بعدم توثيقه فيما قال عن مصطلح romanticism حتى فى هذا العهد المتأخر .

الأوربي الذي كان حين ذاك قد تجمد وخضع للمنمطية والشكلية وتحول الى كاريكاتور ، ومن جهة أخرى ، لقد اعتقد الرومانتيكيون أن هذا العالم ضيق لانغماسه - كما ظنوا - في التفكير على طريق الهندسة ، ولأنه خضع للمذهب المحالف للكلاسيكية الجديدة أو للتجريبية اللوكية . فلقد حاولت الروح الهندسية - على الرغم من جراتها الميتافيزيقية - أن تخضع الحياة للعقل وبذلك تتحول الى أنماط آلية وتحط من شأنها . أما الكلاسيكية الجديدة ، فقد تماثلت في طموحها ، عند بحثها عن الأنماط المثالية للطبيعة ، وفرضها قواعد حديدية صارمة وكلية على الفن والفنان . وهوجمت التجريبية للسبب المعارض ، أي لأنها قد أفرطت في الشك ، والارتياب ، ولأنها حصرت - بقسوة - المعرفة الانسانية ، وجعلتها مقصورة على عالم المظاهر ، وغدا نيوتن قمة هذا الضيق ، واختلفت الآراء بشأنه ، بطبيعة الحال ، حتى بين الرومانتيكيين (فعلينا أن نذكر أن سان سيمون قد دعا الى عبادة نيوتن) ، أما الصورة التي رسمها وليم بليك لنيوتن وصادفت إعجابا فأنها كشفت عن عدم ادراك بليك لأي عبقرية خيالية عظيمة ، في نيوتن ، كما زعم الكسندر بوب الذي احتفى به احتفاء شهيدا . وعلى العكس فقد هبط بليك بمكانة نيوتن وجعله ينتمي الى العالم المادي ، وصوره خفيض الرأس ، وكأنه يحاول كشف النقاب عن العالم باستعمال بوصلتين ، أي بالقياس « والعقل » ليس إلا (لوحة رقم ١) .

وفي مقابل عالم نيوتن بأنواره الوضاعة - قدم الرومانتيكيون عالمهم الليلي . اذ يقابل الليل النهار أو النور ، ويعني « ارتفاع الأجنحة الثقيلة للروح » ، والتحليق بها فيما وراء الزمان والمكان الى مجالات لا متناهية . وقال الشاعر الفيلسوف الألماني نوفاليس (فردريش فون هاردنبرج) كم يبدو لي الآن النور حقيرا أو صبيانيا . وفضل نوفاليس على النجوم البراقة في السماء « المجالات اللامتناهية التي فتحها الليل أمام عيناى » (١) كانت هذه واحدة من أكثر السمات ايجابية التي اتسمت بها العقلية الرومانتيكية : شوقها للامتناهى الذي تكشف في عدد متنوع من الأوجه ، التي تجمع بين الدنيوية والدينية . وقال جوته في إحدى المرات - وكان بينه وبين الرومانتيكية وشائج لم يعترف بها دائما : « أن أعظم سعادة للانسان ككائن مفكر ، أن يسبر غور ما هو معروف ، وأن يوقر في هدوء ما هو غير معروف » (٢) ان هذه الحكمة حكمة كلاسيكية أكثر منها حكمة رومانتيكية لأنها وضعت حدودا ، كما فعل كانط ، بين ما يستطيع العقل الانساني أن يعرفه وبين ما يتطلع لمعرفة ، على أن جوته أيضا - من خلال

(١) Hymen an die Nacht- Novalis (١٧٩٩) - نمر ١ .

(٢) Goethe حكم وخواطر نيويورك ١٩٤٩ ص ٤ .

فاوست - قد بلغ اللامتناهي بطريقته الخاصة ، مثلما فعل رومانتيكيون آخرون ، لم يكن احساسهم الميتافيزيقي ناميا وساميا ، كما هو الحال عند نوفاليس . وتعد لوحة دافيد فريديريش : شروق على البحر (١٨٢٠ - ١٨٢٦ - لوحة ٢) ترديدا منظورا لهذا الشوق الرومانتيكي : ثلاثة أشخاص جالسون على صخرة ينظرون الى البحر والسفن وهي مبحره ، وكأنهم يتطلعون الى سكينه الروح . ومن بين الميول التي كانت سائدة نوعا بين الرومانتيكين ، الاحساس القوي باللامعقول حتى في بداوته ، في الحياة الانسانية ، والتركيز على المتميز والمتفرد باعتبارهما متعارضين هما والعمومية ، سواء كان ذلك في الفن أو التاريخ أو الانثروبولوجيا . ولم تمنع الانثروبولوجيا الرومانتيكين من الرغبة في لم شمل العالم ثانية - لو استطاعوا - بالربط بين الذات والموضوع والمثالي والواقعي والروح والمادة ، بعد قرن - كما اعتقدوا - من التشطير والتمزيق . اذ شعروا أن الأفراد هم مجرد مجزئات من كل أو روح أو كون . ويعكس هذا الوله بالتركيب ، كمقابل للتحليل ، الاهتمام الرومانتيكي ، وبخاصة في جيل الثورة الفرنسية في عالم بدا وكأنه تمزق شر ممزق . ومن المفارقات ، أن الرومانتيكين قد شعروا أيضا شعورا قويا بأن عماد الفن الحرية أكثر من النظام ، وخصوا الفن بقدر أقل من القواعد والقوانين الثابتة بالقياس بالخلق التلقائي . كان الرومانتيكيون على دراية شديدة بأنهم يعيشون في عالم خلق وصيرورة . وبعض هذه النزعات معروضة في لوحة لجون مارتين تسمى The Bard (عرضت في لندن ١٨١٧ - لوحة ٣) ونقل المصور موضوعه من قصيدة لتوماس جراي تدور حول غزو ادوارد الأول لويلز وصدور أمر الملك بإعدام كل شعراء ويلز . وتعكس اللوحة الى درجة ملحوظة شعور الرومانتيكي بجوانب من التجربة راوغت القواعد الكلاسيكية أو التحليل العقلاني : الاحساس بالغيبات واللامتناهي كما يبين من اللقاء بين الشاعر وأشياء غير مرئية على قمة الجبل ، وإيثاره الطبيعة الوحشية غير الأليفة ، والماضي ، خصوصا الماضي الوسيط كما توحى بذلك القلعة المرسومة في الخلفية . أن هذه النزعات التي ولدت التعارض بين الليل والنور تزودنا بمناخ الأفكار الرومانتيكية الخاصة بالانسان والطبيعة والمجتمع ، وقد يستعوض وردزورث عن كلمة مفتاح بكلمة « مدخل » وبغير هذا المفتاح - أو الأفكار - ستبدو غالبا الاجابات الرومانتيكية للأسئلة الدائمة ، أي نوع الأسئلة التي طرحها وردزورث نفسه للكشف ، في قصيدته الفلسفية The Excursions متصارعة الى درجة تدعو الى اليأس .

« طبيعة ما فوق الطبيعة »

كثيرا ما قيل أن الفكر الرومانتيكى قد تركز على أفكار جديدة عن الطبيعة ، ومن الصعب - ان لم يكن من المستحيل - الفصل بين الأفكار الرومانتيكية عن الطبيعة والله . وأوضح هذه النقطة توماس كارلايل فى مذكراته Journal (١ فبراير ١٨٣٣) حيث كتب يقول :

« وأما أنه لا اختلاف بين ما فوق الطبيعى ، والطبيعى فمن الحقائق الكبرى ، والتي عكف القرن الماضى (وفى فرنسا على الأخص) على انباتها . ولقد ذهب الفلاسفة بعيدا فى خطاهم فى هذه النقطة . فبدلا من أن يرفعوا الطبيعى الى مستوى ما فوق الطبيعى فانهم سعوا لاغراق ما فوق الطبيعى فى الطبيعى . وصميم اتجاهى فى الفكر كله هو أن أجنب الراى الأخير ، وأن أتبع الراى الأول » .

وتمشيا مع كارلايل ، الذى عبر عن فكرة رومانتيكية شائعة ، من المعقول أن نبحت الفكرتين سويا .

واقترب الرومانتيكين من عملية إعادة احياء الدين . واتخذت إعادة الاحياء هذه جملة صور . لم يكن أقلها صوفية فكرة الطبيعة الجديدة ، وكما الملح كارلايل ، فان هذه الصور جميعا ، كانت مستلهمة من احساس عميق بالضياح الميتافيزيقى من أثر التنوير ، وما أعقبه من ثورات . فلقد اعتقد على نطاق واسع أن العالم قد فقد مظهره الميتافيزيقى والدينى فى القرن الثامن عشر ، وأن الناس فى حاجة الى البرء من الحالة التى انحدروا اليها لو أريد ظهور أبطال وأعمال فن عظيمة مرة أخرى ، وفى كتاب Unbelieving Century أصبح الله بلا وجود ، أو على الهامش ، ومقيد بقوانينه العقلانية . ووصف كارلايل وصفا حيا هذا الشعور بالضياح فى الفصل الذى سماه The Everlasting No فى كتاب سارتور ريزارتوس (١٨٣٣ - ١٨٣٤) ، وهو من المصادر الكبرى للنظرات الرومانتيكية الى الله والدين . تحدث لسان حال كارلايل البروفسور تويفلارينغ عن الأزمة الروحية ، التى مر بها (ولا يخفى أن هذا من نتائج التأثير الفعال لشك التنوير) وكيف بعد أن استحوذت عليه « روح البحث » ، انتقل من الشك الى اللايمان ، ومن ثم فانه انقطع عن الأمل . فعلى أفضل الأحوال - كما اعتقد - قد يكون هناك اله غائب ، absentee ، يمضى وقته متكاسلا منذ أول سببت للراحة وينظر الى الكون من الخارج الى الداخل .

ولكن كيف يستعاد الايمان الحى ، لم يفلح الرومانتيكيون فى تحقيق ذلك ، وكان اخفاقهم بلا شك مصدرا للسوداوية . ومن جهة أخرى -

فان كثيرين اعتنقوا الكاثوليكية ، أو ارتدوا اليها ، رغم أنهم اكتشفوا أسبابا جديدة ورومانتيكية لفعلتهم . وظل آخرون محتفظين بعقيدتهم البروتستانتية ، وان كانوا هم أيضا قد صبغوا دينهم بلون رومانتيكي . وهناك آخرون - ولم يكونوا قلائل بأي حال - خلعوا زي الكنيسة ، واخترعوا الهة جديدة وأساطير جديدة . ومن بين هؤلاء وليم بليك الذي خلط في قصيدته الملحمية « أورشليم » مزاجا شديدا الغرابية من الأساطير المسيحية والأساطير الشخصية ، وربما كان نوفاليس على هذا الحال أيضا . فبالرغم من أنه كان مسيحيا يقينا ، الا أنه أحب أن يغمر دينه بالأسرار والحكايات ، وقالت صوفيا (الحكمة) في القصة الخرافية لكلينجزور : (١) . « لقد انكشف السر الأعظم للجميع ، وان ظل لم يكشف اللثام عنه الى الأبد » . ولكن كان هذا هو حال أنصار طبيعة ما فوق الطبيعة ، من أمثال كارلايل ذاته الذي اكتشف نوعا جديدا من الاله ، يؤدي دوره في العالم والطبيعة . ولقد ظهر هذا الاله (وكان كامنا وليس مفارقا) في شكل أو آخر في كل التجارب الرومانتيكية الدينية ، على اختلاف أنواعها على وجه التقريب .

ويعد الفيكونت دوشاتوبريان مؤلف كتاب « عبقرية المسيحية ١٨٠٢ » ، الذي وصف بأنه انجيل الرومانتيكية مثالا حسنا للنموذج الجديد من أنصار الكاثوليكية (١) فلم يرشاتوبريان لاعادة الحياة لعقيدة يفترض أنها وريت التراب غير اللجوء الى البراهين العقلانية لاثبات وجود الله ، أو اعادة طرح المذهب . على أنه رأى أن يخاطب الوجدان الانساني مباشرة وقال : « ان الدين المسيحي نفسه نوع من الشعور ، وله وسائل اتصاله ، وامتعه وزفراته ومباهجه ودموعه وحبه للمجتمع وللوحدة » (٣) وبين شاتوبريان كيف كانت المسيحية شاعرية ، ومدى ما فيها من روحانية ، وكم هي مريضة من الناحية الاستطائيقية وبخاصة في كنائسها المتباينة مع معابد اليونان ، مهما كانت أناقتها . فهي تثير مشاعر البهجة وتستثير

(١) حكايات كلينجزور الخرافية ١٧٩٩ ، وقد تضمنتها رواية Novalis Heinrich von Otfredingen كما حدث في الفصل السادس .
(٢) تعرضت الكاثوليكية لمحاولات ملحوظة لاعادة احيائها بعد الثورة الفرنسية . ودارت جملة مناقشات مثيرة وطريفة كتلك التي دارت بين الشعارين الالمانيين لودفيج تيك وفردريش شليجل ، وبعض الفنانين . ويقول H. A. Korff ان هذه المجادلات أو كل المهاترات قد اتخذت طابع الوداء . انظر كتاب Geist der Goethezeit تأليف Koehler Amelang لايزج ١٩٥٣ الجزء الرابع الكتاب الثالث (الفصل الاول) والاهم من ذلك هم آخرون مثل شاتوبريان ذاته الذي عاد الى الكاثوليكية بعد نزوة من الإلحاد .

(٧) شاتوبريان - عبقرية المسيحية - الجزء الثاني الفصل الثامن .

الشعور باللانهاية) ، والى أى حد تؤثر أيضا منجزاتها التاريخية تأثيرا عارما ، فالمسيحية بعيدة عن العداء للحضارة (كما ذهب جيبون - وأن كان لم يصر على ذلك) . فلقد زودتها بأخلاقيات اسمى ، وفن عظيم وأدب عظيم ، وكل نوع من مظاهر الارتقاء . وقال شاتوبريان فيما بعد فى كتاب ذكرياته : أنه لو أعاد تأليف كتابه . فانه سيبين فيه كيف وضعت المسيحية أساس التماسك الاجتماعى الصحيح والمساواة والعدالة . ان هذا رأى كان نداء محسوبا لاجتذاب قلوب حتى الشباب فى عهد من الحطام الذهنى والأخلاقي (كما صور شاتوبريان) .

وفى الوقت نفسه تقريبا . حاول قسيس من برلين تعلم عند «التقويون المورافيون» إعادة احياء البروتستانتية بالتضرع الى تجربة الفرد أكثر من تضرعه للنفع الاجتماعى . وتجسدت كل ملاحظات البروتستانتية الرومانتيكية (١) فى فكرة « لاهوت الشعور » لفردريش شلايرماخر ، وعلى الأخص فى كتابه الباكر : خطاب فى الدين الى من يزدرون الدين ، الذى ألفه ١٧٩٩ تحت الحاح أصدقائه الرومانتيكيين فى العاصمة البروسية ، وشجع شلايرماخر الابتعاد عن الحضارة الفرنسية ، التى لم تعد تبالي بالدين ، أو بالتأليهية واللاهوت العقلانى بوجه عام . ورفض شلايرماخر بعد عراك مع كانط (منذ أيام الدراسة الجامعية) ما قاله كانط فى كتاب « الدين فى نطاق العقل وحده » لأنه جعل الله والخلود يعتمدان على الوعى الأخلاقى للإنسان . فالدين شئ والأخلاق أو الفلسفة شئ آخر ، وتشابه شلايرماخر هو وكثيرون من معاصريه فى افتتانه باللامتناهى . وهذا جانب آخر غير محاولة التوفيق بين الدين والعقل . أو رد الدين الى الأخلاق . وقال فى تعريفه التسهير : « الدين الحق يعنى الاحساس باللامتناهى وتذوقه » (٢) ولكن أين يعثر على اللامتناهى ؟ ورد شلايرماخر على ذلك : فى أعماق أعماق النفس ، أى فى « الشعور » ورغم مقاومته لكانط الا أنه تعلم من فيلسوف النقد عدم الوثوق فى البراهين العقلانية لاثبات وجود الله ، ومن ثم أرجع الدين الى الحالة السابقة للمعرفة ، ومع هذا فان الشعور أمر فردى ، حتى أن كان أيضا ملكة من ملكات النفس

(١) لعل البروتستانتية لم تجن من الرومانتيكية بفدر ما جنت الكاثوليكية ، واعتقد بعض البروتستانت مثل نوفاليس بالعقل ، أن حركة الإصلاح الدينى كانت خطأ أدى الى تزعزع الايمان فى عصر العقل ، وبالرغم من كل هذا فمن اليسور درج حركة اكسفورد التى تزعمها جون كبل Kable وجون هنرى نويمان تحت جناحى الرومانتيكية ، ولا ننسى أن نويمان قد اعتنق الكاثوليكية فيما بعد .

(٢) Reden über die Religion — Friedrich Schleiermacher

الحدث الثانى عن طبيعة الدين .

الانسانية ، وينظر على نحو ما الحقيقة الموضوعية ، وان لم يتضح ذلك جليا ، ولم يكن شلايرماخر يثق في دين التنوير ، وما فيه من تعميمات ولكنه أدرك فيما بعد « وجوب صعود الانسان الى مستوى أعلى من ذلك هو مستوى الفردية » : « لم أكن قانعا بالنظر الى البشرية ككتل خشنة بلا شكل ، متماثلة من الداخل تماثلا كاملا » (١) . وهكذا يكون شلايرماخر قد طبع الدين بطابع الفردية وعلم النفس والشعور . فكل فرد تجسيم قد للكل ، ويجرب الكل بطريقته الفردية ، واذا اعتبرنا اله شلايرماخر لا ينبع مذهب وحدة الوجود ، الا أنه يقينا اله كامن من الميسور الاهنداء اليه في العالم ، وعلى الأخص في نفس الانسان . واستطاع شلايرماخر عندما شغل وظيفة عميد بكلية اللاهوت في جامعة برلين المنشأة حديثا أن يؤثر في اللاهوت البروتستانتي تأثيرا عميقا ، وأن يوجهه الى هذا الاتجاه الرومانتيكي الجديد .

وتميز الرومانتيكون أيضا بأنهم اكتشفوا الله في الطبيعة ، ولا جدال أنهم لم يكتشفوه جميعا . فلم يكتشفه على هذا الوجه الفرد دي فينيه أو بليك أو اللورد بايرون وانما اكتشفه بلا مرء عدد لا بأس به منهم . ولقد سعى هؤلاء المؤمنون بطبيعة ما فوق الطبيعة ، الذين ثاروا على الآليات النيوتينية لجعل الطبيعة مكانا يستطيع أن يحيا فيه الانسان ثانية ، ويشعر بقربه من الله ، وبذلك تحل مشكلة الثنائية ، التي أضنت المفكرين منذ عهد ديكارت ، وجاء دافع هذا الأسلوب الجديد للتفكير ، في الطبيعة من جماعة كان بينها روسو ، الذي ساقه التأمل في الطبيعة الى حالات انتشاء صوفي (كما يظهر من كتاب Réveries du Promeneur Solitaire (١٧٧٦ - ١٧٧٨) ومن جوته ، الذي حاول دائما في دراساته المورفولوجية اكتشاف المبدأ الأصلي الداخلي للأشياء) ويحاول أيضا اكتشاف الأبدى في المتناهي ، ومن اسبينوزا « المقدس » الذي أعيد احياءه في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر ، وكان من بين تعاليمه أن الله كامن ومتماثل على نحو ما هو والكون . وكانت هذه الصوفية الطبيعية الجديدة هي مذهب شلنج Naturphilosophie التي أعجب بها صمويل تايلور كولريدج نفس اعجاب الألمان . وازدهرت هذه الصوفية الطبيعية أيضا في شعر الطبيعة عند وردزورث وعند مصوري المناظر الطبيعية ، مثل جون كونستابل في انجلترا ودافيد كاسبار فردريش في

(١) Soliloquy, Monologen — Schleiermacher.

شيكاغو ١٩٢٦ ص ٣٠ ، ٣١ ان افضل تعبير عن الروح الفردية عند شلايرماخر في ترجمته (سيرته الروحية) التي كتبت بعد أشهر قليلة من Addresses وتمد الآن من الكلاسيكيات الجماهيرية .

ألمانيا ، الذى أسمى الطبيعة : انجيل الله ، ورأى فيها رموزا للحضرة
الالهية . وتبين لوحة مثل Man and Woman Contemplating the Moon
(١٨١٩ لوحة ٤) الهيبة الدينية التى أراد فريدريش نقلها من خلال لوحة
المنظر الطبيعى . فلقد استحضّر - على نحو كان يمثل روح الرومانتيكية -
الغسق كحد فاصل بين عالم الظواهر وعالم العلو (الترانسندتالى) .
اذ بدت الطبيعة عند الشخصيتين الانسانيتين على حافة العالم الآخر .
أو على الحد الفاصل بينه وبين دنيانا ، أو تؤدى اليه من بعيد .

وغير أنصار طبيعة ما فوق الطبيعة فكرة الله تغييرا جذريا . كما
غيروا أيضا فكرة الطبيعة . فاولا - لقد أضفوا القداسة على الطبيعة ،
وانزلوا الله من السماء لكى يسكن :

• فى ضوء الشمس الغاربة •

• والمحيط المستدير ، والهواء الحى •

• والسماء الزرقاء ، وفى عقل الانسان وروحه (١) •

واعتقد وردزورث أيضا أن الله قوة ترانسندتالية ، لها صفة
اللامتناهى ، وبذلك هرب من الانتساب الكامل الى مذهب وحدة الوجود .
ورغم هذا ، وبعد أن جعلوا الله يتصل على هذا النحو بالطبيعة ، قالوا
أن الانسان أيضا قادر على الاتصال بكل صورة من صور الخليقة . وحقا ،
وفى اللحظات الكبرى ، فانه قادر على الاتصال بالله نفسه ، كما حدث
لوردزورث عندما عبر جبال الألب ، وبالمثل حاول أيضا الفيلسوف شلنج ،
الذى حارب تصور فيخته للطبيعة ، لأنها بدت له عقبة تتطلب تغلب الذات
عليها أن يولف الله والانسان والطبيعة بأن مثل الطبيعة كروح مرئية ،
تصل الى ذروتها فى الانسان ذاته ، ومثل الروح « كطبيعة خفية » .

وبدا أكثر راديكالية حتى من مذهب الهوية عند شلنج التصور
الجديد للطبيعة ككائن حى ينمو ويخلق وفى « صيرورة » ويرى وردزورث
فى كتاب The Prelude (كتب من ١٧٩٩ الى ١٨٠٥) أنه كطالب فى
كيمبردج ، وقع فى غرام قوانين نيوتن وتصور الله « أسمى من كل شئ »
وغير قابل للتغير « وغير الخيال الرومانتيكى كل هذه الخواطر . فبعد أن
اكتشفت الرومانتيكية أن تصورات العلم الآلى متجانسة هى وتصورات
الطبيعة اتجهت اتجاها متزايدا الى التشبيهات البيولوجية فوصفت الطبيعة .

(١) Tintern Abbey - Wordsworth. الايات ٩٧ - ٩٩ .

... The lights of setting suns
And the round ocean and the living air
And the blue sky and in the mind of man.

بأنها Naturans أى مشغولة بالحياة فى مقابل natura naturate أى النتائج المنتهى المائت ، • وكان يوهان جوتفريد فون هردير من الشخصيات الريادية فى هذا التحول الى التفكير البيولوجى • ففى كتاب : الله بعض محاورات ١٧٨٧ الذى ذاع على نطاق واسع ، نفخ هردير الحياة فى المذهب الفلسفى المجرد لاسبينوزا فصور الطبيعة تنبض بفاعلية الله وتجاهد لتحقيق كل ممكناتها ، وكتب « كلما ازددنا علما بالحياة ، ازداد اكتشافنا للقوة الكائنة فيها » وكتب أيضا « الكل فى تغير والكل تدفق واندفاع ونزوع » • انه فعل اله كامن ، هو قوة الحياة فى الخليقة (١) • وكان هردير يتبع لنظرة ، تبلورت أخيرا فى مذهب شلنج Naturphilosophie ان هذا التصور هو تصور المطلق كصيورة ، والفكرة المصاحبة له عن التطور الخلاق ، وحقق اله شلنج ، المطلق نفسه ، وامكانياته وغاياته فى تيار زمنى فى الطبيعة ، والفن • وهكذا تكون الطبيعة قوة خلاقة تتفجر لتحقيق أشكال لا تنتهى من حيث الجده والعلو ، وتصبح على وعى بذاتها من خلال الانسان نفسه (٢) وتفسر هذه النظرة التى كانت الى حد كبير - وان لم تكن كلها - من خلق الفلسفة الرومانتيكية والأدب الرومانتيكى الضنى الروحى ، الذى أحدثته فيما بعد الداروينية ، فمنذا الذى يوفق بين الطبيعة بأسنانها ومخالبها الحمراء ، وأرض المسز براوننج المحشوة بالسما « الا أن مذهب الـ Naturphilosophie رغم ما فيه من ظلال حيوية ، وغائية فانه قد ساعد على تمهيد الجو المناسب لظهور فكرة التطور •

ومن المهم أن يلاحظ أن الرومانتيكين لم يكونوا بالضرورة مناهضين للعلم • فهم جميعا قد كرهوا نوعا معينا من العلم هو العلم الآلى نتاج الفهم وحسب ، وانقسموا قرابة منتصف القرن حول سؤال : هل ارتقت الاختراعات الآلية بالحياة الانسانية أم حطت من شأنها ، ولكن عددا ليس بالقليل من الرومانتيكين كشلنج مثلا ، الذى أصبح سكرتيرا لأكاديمية العلوم فى ميونخ والفيلسوف الفرنسى مين دى بيران ، الذى كان معجبا بعالم الفيزياء الفرنسى أمبير - كانوا يتتبعون آخر تطورات العلم • وساهم بعض الرومانتيكين على نحو ايجابى أكبر فى تقدم العلم بتأملاتهم وخواطرم الجريئة ، وخصوصا فى علوم الحياة والنفس • ويخطر ببالنا المصور الفزيائى الدكتور كار جوستاف كاروس ، الذى اكتشف التنفس ،

(١) Einige Gespraechе — Johann Gottfried von Herder.

الحديث الثانى والحديث الخامس (انظر الى كتاب Fredrick H. Burckhardt. الله - بعض احاديث - انديانا بوليس ١٠٥ ، ٠٨٥) •

(٢) طرح شلنج فلسفة الطبيعة Naturphilosophie

• فى سلسلة بدأت بكتاب « خواطر حول فلسفة الطبيعة ١٧٩٧ » •

في كتب دورية صدرت عن اللاشعور ، والعالم الفزيائي الشاب اللامع ريتير . W. Ritter . وكان من أتباع جالفان ومن المؤمنين به ، ومن المدافعين عن الفزياء ، وربط الفن بالعلم ، ولا ننسى جوتهيلف هاينريش فون شوبرت تلميذ ريتير ، الذي ترجم ارازموس داروين الى الألمانية وبحث في اللغة الرمزية للأحلام ، أو كما عبر عنها بلغة المجاز ، الجانب الليلي من العلم ، وكذلك كولريدج الذي وثق صلاته بالعلماء . اذ ألقى محاضرات في الجمعية الملكية ، وألف كتابا عن نظرية الحياة (١٨١٧) . وعلى الرغم من أن كولريدج تشابه هو ووردزورث في إعجابهما بنيوتن « واختراعاته السامية » ، إلا أنه اعترض على ميتافيزيقيته . اذ أراد كولريدج أن تكون نظرية الحياة أكثر شمولاً ، كما يبين من العنوان الكامل لكتابه ، بحيث تضم العلم الآلى ، ولكنه في الوقت نفسه قد خلعه من عرشه الفلسفي . فلقد رفض تفسير الجسم على أنه مجرد آلة هايدروليكية . وهل يستطيع تفسير المعادلات الكيميائية والكهربائية والحرارة وما أشبه بالاعتماد على الميكانيكا فحسب ، وفي الواقع أن كولريدج قد قلب المجاز النيوتيني رأساً على عقب . وفسر ، كما يقول مذهب الـ Naturphilosophie الطبيعة اللاعضوية والطبيعة العضوية أيضاً ، اعتماداً على الصفات العابرة الحادثة للحياة .

وبقدر ما رفع الرومانتيكون من قيمة الفن والفنان ، إلا أنهم أظهروا القليل من الميل الى الاعتقاد في وجود ثقافتين ، ووضع الفن موضع المنافسة للعلم ، اللهم إلا إذا كان آلياً ، وفي هذا المقام ، كان الشاعر الانجليزي شيللي أكثر تعبيراً عن هذه الروح من مواطنه كيتس ، الذي خشي أن تتسبب الفلسفة الباردة (في البصريات عند نيوتن) في شذوب أجنحة الملائكة ، وأن تحل كل الأغاز والأسرار بالمسطرة والخط . أما شيللي فقد اعتقد أن العلم وأخيه الشعر قادران سوياً على تنوير مدن الأحسار (١) . والواقع لقد ظهر ميل ملحوظ لصيغ العلم بالصيغة الرومانتكية ، كما فعل بلزاك ، في رواية البحث عن المطلق . واعتقد نوفاليس بالذات - وكان عالماً هاوياً مثلما كان شاعراً عظيماً - أن العلم بوابة اللامتناهي . وتستحق بعض قصائد فيكتور هيجو القراءة في هذه النقطة . اذ أصبح هيجو من الشعراء ، الذين كللوا العلم بالغار ، فمجدته كمغامرة عظيمة في المجهول والنفاذ في مجاهل الطبيعة .

(١) John Keats (١٨٢٠) Lamia (Inc.) الأبيات ٢٢٩ - ٢٣٩ .

The Revolt of Islam-Bercy Eysche Shelley (الكائنو الخامس) .

الانسان الرومانتيكى .

الانسان ، كما فهمه الرومانتيكيون ، ليس هو المقياس ، كما هو الحال فى الفكر الكلاسيكى ، اذ رأوا الانسان فى سياق قوى كونية عظمى تحيط به أى ضمن « كل » ، أو لامتناه أعظم منه . قال الدكتور كاروس فى كتابه : *Nine letters on landscape Painting* (١٨٣١) : « عندما يتأمل الانسان الوحدة الرائعة للمنظر الطبيعى ، فانه يعى ضآله أهميته ، ويشعر أن كل شىء جزء من الله ، فيندوب فى اللامتناهى وينبذ وجوده الفردى » (١) ان هذا التأكيد لوجود كل اعظم لا يتناقض على الاطلاق هو والتأكيد القوى المائل للفردية ، والذي صادفناه بالفعل عند شلايرماخر ، أو الجانب الخلاق للانسان . أنه يوضح الطبيعة الميتافيزيقية أساسا للانسان الرومانتيكى . ففى الانثروبولوجيا الرومانتيكية : « ليس الانسان منحنيا ناحية الأرض » كما صوره فيكتور هيجو ، « ولكنه مقذوف تجاه السماء » ، أى تجاه الأصل الذى جاء منه » (٢) .

ان هذا يفسر لماذا أقدم الرومانتيكيون على ثورتهم الكوبرنيقية فى نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) . اذ يتعين أن يمنح الانسان ملكات عارفة ، تتناسب هى وحاجاته الميتافيزيقية ، وتطلعاته .

ولا يخفى أن ابستمولوجية لوك لم تكن كافية للاضطلاع بهذه المهمة لأنها ساقطت المعرفة الى حده كبير الى الاعتماد على الانطباعات الحسية . وحتى كانط ؛ فرغم عظم فاعلية العقل عنده بفضل مقولاته الشهيرة ، الا أنه قصر المعرفة على الظاهريات فى العالم الفنونولوجى ، ومن هنا خصص كولريدج ، وكان كثير المعارضة للوك ، ورغم اعترافه بالجميل « لحكيم كونيغزبرج » (ولعله لم يفهمه تماما) خصص ملكة خاصة للعقل ، سماها تسمية مثيرة للدهشة بالعقل للتفرقة بينها وبين « الفهم » - ان هذه التفرقة ، التى عبر عنها كل الرومانتيكين ، فى صورة أو أخرى ، كانت معروفة بالفعل فى ألمانيا ، بفضل الفيلسوف ياكوبى F.H. Jacobi ، وبفضل كانط بالذات ، وقيل أن الفهم *Verstand* لا يستطيع أن يعرف غير الظاهريات . وفى تشبيهه لشوبنهاور ، صورته كانسان يحوم حول قلعة

(١) استشهد بها Marcel Brion فى كتابه *Art of the Romantic Era* نيويورك ١٩٦٦ ص ١١٠ ورغم اهداء هذا الكتاب الى جوتة الا أنه مدين أكثر من ذلك للفلسفة الطبيعية *Naturphilosophie* الى جانب دينه لـ Caspar David Friedrich منطور كاروس .

(٢) *La préface de Cromwell-Hugo* (١٨٢٧) ضمن كتاب من جمع واسراف Maurice Sourain باريس ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

ليرسم الواجهة ، ولكنه لا يعثر إطلاقاً على المدخل . أما العقل Vernunft (وسماه ياكوبى بال Glaube) ، أى ملكة الايمان ، فقادر على اختراق الجدران والنفاذ وراء الظاهريات ، وبلوغ الشيء فى ذاته ، أو بلغة كولريديج . ان يتخذ كميدان له : « الحقائق الخفية أو الموضوعات الروحية » . « أنه أداة ما فوق الحس » . ولقد حول كولريديج فى هذا المقام ، الذى مثل فيه المحاولة الرومانتيكية العامة ، « العقل من مرآة (أو لوحة بيضاء Tabula Rasa) الى مصباح يستطيع أن يلقي شعاعه على أرض جديدة وسماء جديدة ، لم يحلم بها الحس الفخور بنفسه » (١) .

كولريديج غنى بالبديع والمجاز ، ولقد قارن أيضا العقل بالنبات ، الذى يمتص العناصر الخارجية ، ولكنه يعتمد على التنفس فى المشاركة والاسهام فى البيئة . وبعبارة أخرى ، فان العقل أيضا خلاق الى حد كثير الادهاش ، قادر على النفاذ فى الخفايا ، بل وأيضا على نجسيمها وأحيائها فى أعمال عبقرية أصيلة . والانسان قادر بخياله (شقيق العقل) على الخلق والاختراع واستحداث عوالم جديدة ، وقد وصفه كولريديج بكلمة esemplastic ، أو القدرة التشكيلية ، وهذا يصح الى درجة فائقة عن الفنان ، الذى أصبح المثل الأعلى للانسان فى عالم الرومانتيكية . وحل محل الفيلسوف (عند فلاسفة الموسوعة) ، فبدأ الشاعر فى نظر شيللى أكثر من انسان ، وصاحب رؤيا قادرة على النفاذ فى الأبدى وعلى كشف النقاب عن « الجمال » المختبئ فى العالم . « وبالمثل ، عند شلنج الذى وضع فلسفة كاملة ومزدهرة للفن : الفنان وحده بين البشر قادر على حدس المطلق ، ومن ثم فانه يقدم فى عمله « لامتناهيا ، لا يستطيع أى فهم متناه الاحاطة به كاملا » « ٢ » .

لن يتسنى فهم كل هذه النظرية الرومانتيكية فى العبقرية بغير اشارة الى اللاشعور أو العقل الباطن . ومن الحق أن الانثروبولوجيا الرومانتيكية بوجه خاص ، قد افترضت وجود « عقل لا عقلانى أو لا شعورى » واذا قلنا أن الرومانتيكيين لم ي اخترعوا اللاشعور فانهم على أقل تقدير أول من تحدث عنه بتحرر وافاضه . واستعمل اللاشعور فى وصف العملية

(١) The Friend Coleridge (١٨٠٩ - ١٨١٠) - الأعمال الكاملة . هاربر

نيويورك ١٨٨٤ ، الجزء الثانى ١٤٤ - ١٤٥ An Ode : Dejection (١٨٠٢)

الآبيات ٦٩ - ٧٠ . انظر أيضا The Prelude Wordsworth الكتاب الرابع عشر .

الآبيات ٧٠ - ٧٧ « العقل الذى يتغذى باللانهاية » .

(٢) عن الفنان كصاحب رؤيا . انظر كتاب شيللى Defense of poetry

(١٨٢١ - كتاب) Schelling : مذهب المثالية الترانسندنتالية (١٨٠٠) .

الخلاقة ، ووصف ناحية الليل فى الحياة الانسانية وعالم الأحلام والوحوش والأشباح . لقد كان تصور اللاشعور تصورا ميتافيزيقيا أكثر منه علميا . وصورة الفنان عادة كنبات ينمو لاشعوريا أو كمستودع يعمل من خلاله « الأبدى » ، ويعبر عن نفسه . واعتقد بعض كالفنان الشاعر وليم بليك فى الانطلاق الذاتى الآلى للشاعرية automatism فقال بليك عن كتابه Milton : لقد نظمت هذه القصيدة التى أمليت على أملاء مباشرا ، بغير أن أتأملها مسبقا ، بل وضد إرادتى . « بالطبع يعبر اللاشعور عن نفسه تعبيرا ممتازا فى الأحلام . وهنا يتجلى التباين بين الرومانتيكية والتنوير واضحا . إذ حاول التنوير رد الحلم الى ظاهرة منحدرة من التجربة الحسية وتفسيرها القوانين الآلية . وتعد حالة اليقظة هى الحالة الأسمى ، وتفقد النفس فى الأحلام الاتصال بالعالم الحقيقى . وقلب السيكلوجيون الرومانتيكيون مثل الدكتور كاروس وفون شوبرت (وهو مؤلف كتاب ذائع الشهرة عن الرمزية فى الأحلام ١٨١٤) هذا الرأى ظهرا على عقب . إذ يتحدث الانسان فى الأحلام لغة أسمى ، تيسر له أن يرى خلفه وأمامه بغير قيود الزمان المعتادة ، ومن ثم فللأحلام طابع استشراقى . ففي الأحلام تتصل النفس بالحقيقة الالهية ، بعد ابتعادها عن الانطباعات الحسية ، وبذلك يتمكن « الشاعر المختبىء » من البزوغ . وأوضحت الأسطر الاستهلالية لرواية نوفاليس Heinrich von Ofrederingen (١٧٩٩) النظرة الرومانتيكية الجديدة . ففي حديث بين هاينريش ووالده عن الأحلام قال الأب - وهو من الشكاك : « لقد أنقضى منذ عهد طويل الزمان الذى كانت تظهر فيه الرؤى السماوية فى الأحلام » واعترض هاينريش وقال : لربما كانت الأحلام لا ترسل إلينا مباشرة من السماء ، ولكن ألا يحق لنا أن نعتبرها رغم ذلك « هبات الهية » تساعد على إزاحة الستار الخفى ، الذى يخفى طبائعنا الداخلية عن الرؤية ، وتطلق سراح الحدس المكبل بالأغلال ، وترشدنا فى حجيجنا الى القبر المقدس . «

وكما قلنا آنفا فإن اللاشعور يشق طريقين : إما يرفع الانسان الى عالم أسمى ، أو يطلق سراح الناحية الشيطانية فيه . وكان الرومانتيكيون على دراية حادة بالطبيعة البشرية القلقة والمتعبة ، وبالقوى الخفية فى الانسان ، التى قد تمزقه وتفصله عن عالمه . وألقى فون شوبرت نفسه محاضرات عن ناحية الليل « فى العلم » ، وحذر من المظاهر الشريرة ، ومن المظاهر الخيرة لللاشعور أيضا . وحشد هاينريش فون كلايست من نفس العهد (١٨٠٦ - ١٨٠٨) والمتأثر بفون شوبرت فى تمثيلياته شخصيات مثل بانثيزليا (ملكة الامازون) التى أجتاحها المشاعر الأولية ، وكيثشن Katchen فون هايلبرون الذى تمثل فيه الحب كقوة بدائية لاشعورية . وعلى الرغم من أن كولريدج قد امتدح عقل الانسان وخياله الالهى ، إلا أنه

فى أعظم قصائده قد دفع بطله على اقتراف جريمة لا عقلانية أساسا وهى قتل الطائر البحرى « النطرس » ، ومن هنا كتبت عليه اللعنة والمعاناة حتى يعى مافعل : ومن الفنانين أصحاب الرؤى فرانشيسكو جويا ، وكان على حافة الإصابة بالصمم سنة ١٧٩٢ • وقد صور هذه الخاصة الشبيهة بالكابوس أفضل تصوير • ففى لوحة Caprichos and Proverbios وفى لوحاته القانتازية ، رسم على جدران منزله فى الريف (الذى سماه Quinta del sordo أى بيت الاطرش) أشباحا مرعبة فى منظرها تنطلق من أعماق اللاشعور • لقد خذل العقل الانسان خذلانا تاما ، كما يبين مثلا من العمل الفنى المعتمد على الحفر المسمى أحلام العقل تحدث أشباحا (لوحة ٥) •

وآرتور شوبنهاور هو فيلسوف « هذا الجانب الليلى » فى الأنثروبولوجيا الرومانتيكية ، والتقط شلنج أيضا الدوافع القاتمة فى النفس ، التى كانت لاشعورية الى حد كبير ، ولكنه كان متفاهلا فيما يتعلق بحرية الانسان ، وقدرته على قهرها وتحويلها • أما شوبنهاور ، فلم يكن يؤمن فى الحرية ، أو على أقل تقدير ، فانه آمن بها بدرجة محدودة • ففى كتاب « العالم كارادة وتمثل » (١٨١٨) ، قال بوجود هوية بين الشئ فى ذاته (الحقيقة) وإرادة الحياة ، وأن هذه الإرادة عمياء ، لا هدف لها ، ولا أساس • وترغم الانسان على الوقوع تحت امرة القطيع • وتورطه فى مالا ينتهى من الصراعات ، ومن هنا فانه يعانى ، ويكافح • « فالصيرورة الأبدية ، والتغير بلا نهاية هما الطابع الذى تتكشف فيه الطبيعة الداخلية للإرادة » • ولن يستطيع الانسان تحقيق أى سلام أو سكينه الا اذا أنكر طبيعته ، أى إرادته ، إنكارا تاما ، بأن يخرس الرغبة نهائيا ، أو يتجه الى التأمل الاستطيقى • وتذكرنا (الإرادة) عنده شوبنهاور بالانا الفرويدية • فضلا عن ذلك ، فقد حرص شوبنهاور على القول بأن البشر ليسوا كما يتظاهرون « انهم مجرد أقنعة » • فاذا مزقنا القناع ، ونظرنا فى اللاشعور (وان كان شوبنهاور لم يستعمل هذه الكلمة) فما الذى سنراه ؟ • انانية وغل بلا حد يتسببان فى اشقاء نفس صاحبيها والآخرين من اثر الإرادة الجامحة للحياة • وكتب شوبنهاور فى مقال متأخر عن الطبيعة البشرية •

« والواقع أنه فى قلب كل انسان يوجد وحش يتحين الفرصة للانقضاض والثورة ، لكى يلحق الألم بالآخرين ، فاذا اعترضوا طريقه قتلهم • • وفى محاولة استثناس (الإرادة) الى حد كبير لكبح جماحها قام المذهب خارسها المعين ، بما فيه الكفاية دائما لتحقيق ذلك ، وربما سمى

الناس هذه الحالة بالشر الجذري الكامن في الطبيعة البشرية . ومع هذا فأننى أقول . أنها ارادة الحياة التى تسعى لتخفيف وطأة عذابها بتعذيب الآخرين ، بعد أن تزداد مرارتها من المعاناة المستمرة من الوجود ، (١) .

لم يكن هناك أى توافق فى الصورة التى رسمها الرومانتيكيون . للانسان . ولكن كان هناك قاسم مشترك ، حاول الرومانتيكيون قوله . وأن بأساليب مختلفة ، وهو أن الانسان شئ أكثر من مجرد آلة مفكرة . وأن الطبيعة البشرية لا تقدر اعتمادا على الحس « والفهم » وحدهما ؛ أو أساسا ، وبعبارة أخرى ، فإن الرومانتيكية قد عكست نظرة أرحب . للانسان أكبر من نظرة التنوير . غير أن النظرة الرومانتيكية للانسان لم تكن بالضرورة أكثر تفاؤلا . ففي أعماق أحوالها ، فإنها أدركت المأزق المأسوى والنشاز الداخلى ، الذى يتحرك داخل النفس ، لما فيها من سمات . الهية وطباع نمروية (نسبة الى النمر) tigerish (على حد قول بليك) . فالوعى الرومانتيكى بوجود هذا الجانب النموى (ولیم بليك) قد زاد بمرور الزمان ، بدلا من أن ينقص . وليس من شك فى أن هذه الدراية ترجع — من ناحية — الى الطريق الذى سلكته الأحداث السياسية . الخارجية ، وفيها ظهرت الصيرورة لهلاك الانسان للعيان . وعلى أية حال ، فإن كثيرين من الرومانتيكين قد اتجهوا الى الحديث مرة أخرى عن الحاجة الى الروابط الاجتماعية والتاريخية ، التى تساعد على كبح جماح ارادة الحياة الفردية . وهكذا وكما سنرى ، أصبح الانسان التاريخى مرافقا هاما للانثروبولوجيا الرومانتيكية .

الكيان العضوى الاجتماعى

لن تفهم المعتقدات الرومانتيكية فى التنظيم الاجتماعى والسياسى إلا على ضوء النظرة الرومانتيكية للانسان ، بالإضافة الى التاثير العاصم المعاصر لها . ولقد اتهمت الرومانتيكية بكل خطيئة سياسية على وجه التقريب : بالثورة والرجعية ، ومناصرة الفاشية وعشق النقائص . والمفارقات ، بل وبلافتقار الى الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية ، وهو ما يسميه الألمان Weltpflicht . ومن الحق أنه خلال عدة أجيال قد مرت الرومانتيكية . بجميع العقائد السياسية المعاصرة لها . ابتداء من

(١) Parega — Arthur Schopenhauer وهو مقال عن « الطبيعة البشرية »

جاء ضمن مختارات تحت اشراف Richard Taylor وكتاب The Will to live (دوبلداى) ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ . انظر أيضا السفر الكبير « العالم ارادة وتمثلا نيويورك ١٩٢٨ ص ١٣٣ — ١٣٤ .

الاتجاه المحافظ الى الليبرالية والاشتراكية ، وربما الفوضوية أيضا ، مع اختلاف فى الدرجة ، ومع هذا ، وكما يبين من هذا الحكم ، فان أغلب الرومانتيكيين قد انحازوا الى طرف من الأطراف فى الصراعات السياسية فى أيامهم . ولا يصح القول أنهم قد خشوا السياسة ، أو رفضوا التفكير فيها ، وان كان عدد من شغلوا مناصب عامة بالفعل من الرومانتيكيين لم يكن بالعدد الكبير . ولا ينكر أنه قد انبعث من العالم الرومانتيكى عدد من الأفكار الأخاذة الجديدة والبعيدة التأثير فى محاولة تنظيم المجتمعات .

ومن بين هذه الأفكار ، ترتفع فوقها جميعا فكرة الكيان العضوى الاجتماعى ، وبالطبع لم تكن هذه الفكرة جديدة . ومع هذا فانها اتخذت معنى جديدا وحرقت تحريفا جديدا . ومن اليسير تعليل سر جاذبيتها على معاصريها . فهي تعكس الخوف من الفوضى فى عصر ثائر ، والفزع الذى شعر به كثيرون ، لم يكونوا من الارستقراطيين وحدهم بعد انهيار نظام الحكم ، وحل الروابط القديمة ، الا أنها قد سبقت من الناحية الزمنية أيضا الثورة الفرنسية ، كما يبين مثلا من تأملات روسو وبيرك (اللذين لم يتصفا بتعارضهما فى المزاج السياسى ، كما جنع بيرك الى الاعتقاد) وهردر . وهكذا تمثل فى الكيان العضوى الاجتماعى النفور من التطرف فى باريس ابان الثورة الى جانب النفور من أسلوب التنوير فى التفكير فى المشكلات الاجتماعية .

وأصاب كولريديج الهدف فى احدى عظاته السياسية التى وجهها الى عامة الناس : *The Statesmans Manual* (١٨١٦) ، والتى أجمل فيها بين أشياء أخرى نظراته الى أسباب الثورة ، وما حدث لفرنسا من قصاص بعد ذلك . وأرجع كولريديج التفجر الى حد كبير الى معتقدات باطلة ، لم يكن أقلها :

« الخداع العام ، والظن بأن الدول والحكومة يمكن أن تبني على غرار الآلات ، أو أنه يتعين ذلك حتى يستطيع التنبؤ بكل حركة من حركاتها ، وأخذها فى الحسبان . وما يعقب ذلك من العديد من المخططات والذساتير والمخططين وصانعى الذساتير . والغطرسة الفطنة التى أبدأها المؤلفون المبشرون عند عرض كل اقتراح جديد مع استعدادهم لتحقيقه على أن يكون الشمن هو ما يترتب على ذلك من حقوق راسخة ، أو حتى ما يعود منها على حياة البشر » .

ووضع كولريديج فى مقابل خداع « الآلة » الفكرة الصحيحة للدولة

التي وصفها بأنها وحدة أخلاقية أو « كل عضوى » (١) ، أى أن كولريديج قد اعتقد أن الدولة أو المجتمع أقرب شيها بالكائن العضوى ، أكثر من الآلة . فالدستور الانجليزى على سبيل المثال ، لم يصنع مثلما تصنع الآلة . أنه نما مثلما ينمو الكائن العضوى فى فترة من الزمان . وتشبه الدولة الكائن العضوى ، لأنها تتألف ليس من وحدات فردية ذرية ، تسعى كل وحدة لتحقيق مصالحها الأنانية ، ولكن من أجزاء عضوية . ولقد قيل فى التاريخ ان المكونات العضوية للدولة هي الملك والكنيسة والملكية الفردية ، ويشارك كل طرف من هذه الأطراف بطرائق مختلفة فى حياة الكل .

لم تكن النظرة العضوية أصيلة عند كولريديج ، كما أنها لم تكن مقصورة على انجلترا . والحق أنها مالبت أن أصبحت نظرة مشتركة بين جميع الرومانتيكين فى شتى البلاد ، وكثيرين منهم — مثل كولريديج — وقد بدأوا متحمسين للثورة ، ثم شعروا فى أعقاب ذلك بخيبة الأمل . وورث كولريديج بالذات الفكرة من ادموند بيرك الذى زجر الثوريين قبل ذلك بسنوات لأنهم نظروا الى السياسة وكأنها برهان هندسى دون رجوع الى الطبيعة البشرية أو التاريخ . واجتاح تأثير بيرك ألمانيا ، كما حدث فى انجلترا . ولكن الألمان ما كانوا بحاجة الى من يعرفهم أن الزمان يتطلب تأكيداً جديداً لـ *Gemeinschaft* وهاجم الرومانتيكيون الألمان علم السياسة المبني على نموذج مجرد للهندسة ، واستعاضوا عنه بنوع من البيولوجيا السياسية التى ركزت على فكرة النمو « الطبيعى » فى مقابل التخطيط الواعى ، والشعور الجماعى فى مقابل الحقوق الفردية . ويبدو شلايرماخر مماثلاً لبيرك لأنه فى بحث مقدم للجمعية الملكية للعلوم فى برلين ١٨١٤ شجب « المهندسين » السياسيين المعاصرين لأنهم عاملوا الدول دائماً « كموضوعات يستطيع أى انسان أن يختبر فيها فراسته » ، ولم ينظروا اليها أبداً « كتكوينات تاريخية للطبيعة » . فلم تظهر أى دولة الى الوجود كشيء مصنوع ، حتى أبعدها عن الكمال (٢) .

وعند أغلب الرومانتيكين ، خصوصاً بعد الثورة ، اعتبرت الأمة

(١) *The Statesmans Manual* — Coleridge. مختارات قام بها N.G.T. Shedd والأعمال العامة الكاملة نيويورك ١٨٨٤ الجزء الأول ص ٤٤٠ . وكتاب *On the constitution of the Church and the state.*

(٢) نفس المصدر الجزء السادس ص ٩٥ .

(١) *Schleiermacher* ضمن مختارات قام بها H. S. Reiss بعنوان *The Political Thought of the German Romantics.*

(٢) (١٧٩٣ — ١٨١٥) أكسفورد ١٩٥٥ ص ١٧٥ .

أو حكومة الأمة (*) nation state أعلى صورة للكيان العضوى الاجتماعى . وبذلك لن ينظر للحكومة الممثلة للأمة على أنها تصور رجعى . والواقع ان الرومانتكية قد شاركت بالكثير للنهوض بفكرة القومية ، التى سرعان ما تحولت الى احدى الأساطير الكبرى الحديثة ، أى أكثر من اليعقوبية أو نابليون . ولا بد ان يفهم ان هذه القومية الرومانتكية لم تنف الفردية الرومانتكية . فمن الحق أن أحداث الثورة وما أعقبها من امبريالية فرنسية قد أحدثت شعورا أقوى من الهوية بين الفرد والدولة ، وعلى الأخص فى ألمانيا . ورغم كل هذا ، فقد حرص الرومانتيكيون حتى فى قمة حرب التحرير الألمانية على المحافظة على كرامة الفرد ، وبخاصة العباقر ، واعتمدت الفكرة الجديدة على أن الفرد أقدر على النهوض بامكاناته فى المجتمع الموحد ، ويعون الدولة التى صورت الآن كرائدة للحضارة .

والنقطة الأهم هى أن الفكر الرومانتيكى قد صور الأمة كفرد كبير . يختلف عن الأمم الأخرى ، وان لم يكن معاديا لها بالضرورة ، أى أن فكرة الفردية الرومانتكية قد عبرت عن نفسها سياسيا ، وبالأخص فى فكرة الأمة . وهذه الفكرة مثل آخر للثورة الرومانتكية ضد النزعات التعميمية ، والمتجهة الى المعانى الكلية أو الكليات فى فكر القرن الثامن عشر .

وتحدث عن « الفردية فى الأمم » فى كتابه « خطاب الى الأمة الألمانية » ١٨٠٨ الفيلسوف الألمانى فيخته ، الذى تحول من العقلانية فى باكورة حياته الى نظرة رومانتيكية الى المجتمع فقال :

« لم تستطع الطبيعة الروحانية ان تمثل ماهية البشرية الا فى صورة تدرجات متعددة تعددا كبيرا من الأفراد والفرديات . ومن الأهم بوجه عام ، ويقدر ما استطاعت كل أمة من الأمم عندما تركت لنفسها لكى تنهض وتشكل وفقا لمميزاتها . ويقدر ما استطاع كل فرد فى هذه الأمم ان ينهض بفرديته أيضا ، وأن يتشكل تبعا لهذه الميزة المشتركة بينه وبين الأفراد الآخرين فى الأمة ، بالإضافة الى مميزاته الفردية ، تكون ظاهرة القداسة قد انعكست على النحو الذى ينبغى أن تتبعه » (١) .

ونهض هرذر بهذه الفكرة ، وقبل ذلك بسنوات ، عندما أبحر وهو

(*) يلاحظ أننا نترجم كلمة nation الى أمه ونترجم كلمة National الى قومية ولا بد أن ننتبه الى حقيقة هامة وهى ان nation-state لا تعنى بالضرورة الحكومة القومية ، والترجمة الدقيقة لها هى حكومة الأمة أو الممثلة للأمة ، أو الديمقراطية . (١) Reden an die Deutsche Nation. — Johann Gottlieb Fichte.

الخطاب الثالث عشر نفس المصدر ص ١٠٨ .

شباب من ريجا الى فرنسا ، وشاهد في طريقه مميزات كل بلد ، مثلما تعرف عليها بعينه ، وبدأت تتكون في ذهنه فكرة الجماعة (Volk) وروح الجماعة Volksgeist

ومع هذا فقد تعرضت فكرة القومية الى تغيرات ملحوظة على يد المفكرين المتعاقبين . فبعد أن اتخذت في البداية شكل الاتجاه المقافي الكبير ، فإنها قد ارتدت رداء جعلها أكثر جنوحا الى السياسة ، وبخاصة في ألمانيا من أثر الامبريالية الفرنسية . اذ كانت قومية هرردر على سبيل المثال ثقافية وانسانية بحتة ، بينما صيغت قومية فيخته في ظل اذلال فرنسا لبروسيا ، فاتصفت بأنها سياسية وثقافية معا . وكانت المساهمة الوحيدة لهرردر في القومية هي فكرة الجماعة أو Volk ، التي أتت بدورها مبنية على فكرته عن الطبيعة . وكما ينبغي أن نذكر فإن ما تأثر به هرردر في الطبيعة لم يكن انتظامها الآلى ، ولكنه ثراؤها وتنوعها ، فكتب يقول : « لقد وزعت الطبيعة هباتها بطرق مختلفة تبعا للجو والثقافة » . فلبنتهج لأن الزمان أب كل شيء قد وهب من آن لآخر هبات من كنوزه الوفيرة ، وبنى في تودة البشرية . بكل مكوناتها المختلفة ، (١) . وأعتقد أن هذا التنوع قد امتد الى تاريخ الشعوب . وفي مجرى التاريخ اكتسبت كل « جماعة » أو فولك ، طابعا فريدا أو روحا فريدة Geist ، تمثلت على أفضل وجه في الدين واللغة والأدب . فلم يكن التعاقد هو الذى ألف الجماعة أو ارادة الانسان . فلقد نمت الجماعة (الفولك) ككائن ، كما ينمو أى كائن عضوى ، وتحولت في النهاية الى كل حى أعظم من أجزائه الفردية . وعلى الرغم من أن هرردر قد ناصر واعترف بالحقوق الحضارية لكل الشعوب بما في ذلك اليهود والسلاف ، الا أنه وجه خطابه أو ندائه - للألمان أولا - وذكر الألمان بترائهم الأدبى العظيم ، وقدم لهذا المثال بمجموعته المسماة أناشيد الجماعة Volkslieder وحث على التحرر من تقليد النماذج الكلاسيكية الفرنسية . وأكد هرردر شباب الثقافة الألمانية أو الجرمانية ، والمستقبل العظيم الذى ينتظرها . وباختصار ، فإنه طالب الألمان بأن يعوا أنفسهم كشعب فذ وخلاق عليه أن يساهم مساهمة ذات مغزى في صنع الحضارة ، وحمل ياكوب جرين - المعروف أكثر من ذلك هو وأخوه كمصنفين للحكايات الخرافية - هذه الفكرة الى ما هو أبعد ، عندما قام ببحث أصول اللغة الألمانية والأساطير الألمانية . وتوسع قانونيان ضليعان هما أيكهورن K. F. Eichorn وسافيني F.K. von Savigny

The Idea of Nationalism

(١) استشهد بها Hans Kohn في كتاب

نيويورك ١٩٤٤ ص ٢٣٤ .

فطبقا هذه الفكرة على القانون . وعين سافيني أستاذا للقانون الروماني في برلين ١٨١٠ ، ومن أثر احتكاكه بالرومانتيكين الرواد ، رأى أن القوانين ينبغي أن تبني على الوعي الجماعي للأمة *Volksrecht* والقانون القومي أو الشعبي ، وليس على المبادئ الميتافيزيقية المجردة ، وأن تعكس روح الشعب *Volksgeist* أو العبقورية القومية (١) .

ودخلت فكرة « الجماعة أو الفولك » عند فيخته المسرح السياسي ، وإن تم ذلك على نحو غامض نوعا . ولم يتوقف فيخته على الإطلاق عن الإيمان بفكرة العالم الواحد أو بالكوزموبوليتانية ، أو عن الاعتقاد في الحرية الفردية . ويرجع إيمانه بالحرية الفردية إلى رغبته في تيسير قيام الإنسان بمهمته الأساسية ، وهي البحث عن الحقيقة ، وبلغته الأكثر تعبيرا عن روح الكفاح والنضال ؛ لخلق العالم الموضوعي . ولكن فيخته بدأ تحت ضغط الأحداث ، وبخاصة بعد اذلال البروسيين في يينا ومعاهدة تيليسيت ، يغير مواضع اهتمامه . فلقب نشر كتاب « النداءات » في برلين في جو مشحون بالحرب ، وتركز الكتاب على الأمة والدولة اللتين كانتا في نظره أكثر من ركاز من الأفراد . إذ يحقق الأفراد من خلال الأمة والدولة ، حريتهم . وركز فيخته بوجه خاص على الأمة الألمانية باعتبارها تجسيدا روحيا للأبدى ، وعلى دور ألمانيا في تاريخ العالم في أعقاب الفرنسيين . ووضع فيخته ألمانيا في مركز العالم المتحضر كأنها الشمس في مركز الكون . ومثل ألمانيا كأمة فلسفية عظمى ، ونبه إلى رسالتها الحضارية . وكانت الدولة هي الأداة الرئيسية لتحقيق هذه الرسالة ، رغم أنه يصعب القول أنه تنبأ بالدولة الألمانية المتحدة مستقبلا . وفي كتاب أبكر « الدولة التجارية المغلقة » ١٨٠٠ ، دافع فيخته عن تحكم الدولة في الحياة الاقتصادية ، ثم اتجه إلى التوسع في اقرار هذه السيطرة ، حتى شملت ميادين أخرى ، وبخاصة التعليم . وطالب الألمان بالتضحية بمصالحهم الفردية ، من أجل الصالح الأكبر للدولة . ومن الرومانتيكين الألمان ، كان هناك آدم ميللر - وهو من أتباع بيرك - وقد بلغ بفكرة « الكيان العضوي » غايتها القصوى ، وابتلع فيها المجتمع الفرد ، وساوى بين الدولة والأمة . غير أنه لا أحد قد فاق الفيلسوف العقلاني فيخته في دفاعه المحموم عن القومية الجرمانية .

(١) انظر المقال التمهيدى للمجلة الجديدة *Zeitschrift fuer geschichtliche*

حيث قام سافيني بعقد مقارنة بين المدرسة

Rechtswissenschaft

« التاريخية » للقانون والمدرسة « الثورية » للقانون الطبيعي وأعيد طبع أجزاء منها وترجمته.

الطبعة الثالثة .

Main Currents of Western Thought

في كتابي

نيويورك ١٩٧٠ (ص ٤٨٠ - ٤٨٢) .

ونلاحظ بعد أن أوضحنا مذهب الكيان العضوى فى السياسة ، وبعد كل شرحنا ، أنه حتى فيخته فانه قد أغفل ملحوظة هامة فى الفكر الاجتماعى الرومانتيكى وهى محاولة الاتيان بمسيحية جديدة . اذ أن فكرة الكيان العضوى قادرة على أن تكون فكرة دينامية ، وكانت عادة كذلك .
 • فهى تشبه نفسها بتنوع النمو الذى يسلكه النبات . ومع هذا ، فانها قد أكدت بالضرورة الموصولية بالماضى ، كمصدر لعادات الحاضر ، ومنجزاته وولاءاته . فقال « بيرك » : أن الأمة فكرة قائمة على الموصولية ، والامتداد فى الزمان ، وفى الاعداد والمكان ، غير أن الرومانتيكية قادرة أيضا على أن تهبط نفسها للمستقبلية المنتشية ، وعلى القاء العقل فى عرض الطريق ، واستحضار كل أنواع اليوتوبيات من الديمقراطية والاشتراكية والقومية أيضا . ومن الميسور تصور هذه اليوتوبيات على طراز الكيان العضوى .
 • أو قد لا تتصور هكذا . فهى قد تكون فوضوية ، أى مسرفة فى الفردية ، وانما ليس بمعنى تشبيه الأفراد بالذرات . والواقع أن كل هذا الكلام كان فى الأغلب أحلاما ونبوءات - لم تكن أبدا مشخصة - لمجتمع يختلف عن أى مجتمع عرف من قبل .

وانحدر الاتجاه المتشبه بالمسيحية messianic فى الفكر الرومانتيكى أساسا من فرنسا بعد سنة ١٨٣٠ . ومن « الجيل الثانى » فى انجلترا ، حيث أفسح المزاج المبكر والذى أتصف بالسودارية أحيانا - الطريق أمام توقعات قائمة على الرؤى ، التى أثارها الثورتان الفرنسية والصناعية . والأسماء التى ترد على الخاطر فى هذا المقام هى أسماء السان سيمونيين وأنصار فوييه ، وفيكتور هيجو وبيشى شيللى والمؤرخ القرنلى ميشليه والوطنى الايطالى جوزيبى ماتزىنى . وليس من السهل تحديد طابع المشروعات والأحلام المختلفة التى ظهرت حين ذاك - وما رددته فوييه عن جول ميشليه « وعصر اشلعب » وماتزىنى ومشروعه المسمى روما الثالثة - ويكفى القول أنها كلها فياضة بمشاعر تحقيق العدالة الاجتماعية والحرية ، مع التعاطف على البؤساء والمطحونين فى عصر جديد من الاستغلال الصناعى . ورفض الجميع التقيد بالقيود الكلاسيكية ، من ناحية الغايات . وأبدى الجميع تجاهلا يقترب من الاحتقار لكل ما كان يقال عن وسائل تحقيق هذه الغايات . وأعتقد شيللى - تمشيا مع ما قالته زوجته - « ان البشرية ما عليها الا أن تقرر وجوب اختفاء الشر ، فيختفى الشر على الفور (١) » وما يراد قوله هو أن غرائز الانسان الأساسية خيرة ،

(١) Mary Shelley استشهد بها C. M. Bowra فى كتاب

The Romantic Imagination (حارفارد) ١٩٤٩ ص ١٢٣ .

وكل ما هو مطلوب هو تحزرها ، حتى تتحرر البشرية من العبودية والكراهية . والرسالة المحورية لكتاب 'Le Peuple' (١٨٤٦) لميشليه هي « التحرر عن طريق الحب » ويعتد هذا الكتاب الشهير ملخصا للرومانتيكية التشبيهة بالمسيحية . وتبع ميشليه هرذر ، الذي ترجمه صديق ميشليه (ادجار كينييه (Quinet)) إلى الفرنسية ، فتنبأ بالمجتمع الكبير ، الذي يتألف من أمم وقوميات . وتشترك كل أمة بطريقتها الفريدة في مسيرة البشرية . وهكذا أيد ميشليه فكرة القومية ، ولكنه اختلف عن فيخته ، اذ اكتشف أن محلها الهندسي الأساسي هو « الشعب » الذي وصفه ميشليه أيضا « بالهمجي » ، ولكن ليس بقصد الانتقاص . فالشعب على عكس ذلك ، فهو يعنى أولئك الذين يختلفون عن الطبقات العليا ، ويتبعون الغريزة في عقائدهم ، ويتصرفون في الناحية العملية وفقا لذلك . ويكمن داخل كتاب ميشليه هجوم على النزعة الآلية Machinisme وقد ينسب فضل ذلك إلى كارلايل .

« الآلات ، سواء في ناحية الصناعة أو الإدارة ، قد زودت الإنسان ضمن مزايا عديدة ، بوحدة من الملكات سيئة الحظ . أنها الجمع بين القوى ، بغير الجمع بين القلوب ، والتعاون بلا محبة ، والاشتراك في العمل والعيش ، دون معرفة أي إنسان للآخر . لقد فقدت الجماعة قوتها الأخلاقية مقابل ما جنته من تركيز على الآلة (١) .

كانت هذه القوة الأخلاقية هي ما ابتغاه ميشليه لاستعادة معبودته فرنسا . وإذا استعيدت فرنسا سيستعاد العالم . ففي المجتمع الصناعي ، المرض الأساسي هو الفتور « وشلل القلب » ، الذي يحدث « الحاجة إلى الاجتماع بالآخرين » ويرى ميشليه أن الشعب وحده لديه الحيوية والأكسير الغريزي والقدرة على الحب ، التي يحتاج إليها ، لإعادة العظمة للمجتمع . وطالب ميشليه أيضا بالكيان العضوي ، بطريقته الخاصة ، ولكن ما أرادته كان نوعا جديدا من المجتمع العضوي المعتمد على الديمقراطية ، له روابط قوية بالماضي القومي ، ولكن مع إيمان قوى مساو : « ببلد المستقبل الفتى » .

التاريخانية

تزودنا هذه الأفكار الاجتماعية والسياسية بمعبر طبيعي إلى المعتقدات الرومانتيكية في التاريخ ، ولا يخفى مما سبق أن أغلب

(١) Le Peuple — Jules Michelet الجزء الأول الفصل الثامن
(Machinisme, administratif, industriel, philosophique litteraire).

الرومانتيكيين - حتى أولئك الذين ماثلوا ميشليه في نظرتهم إلى المستقبل - كان لديهم احساس تاريخي قوي . فلقد نبه جون بنتيوارت ميل في مقال عن كولريدج ١٨٣٩ « إلى النور الساطع الذي ألقته المدرسة الرومانتيكية على التاريخ ابان نصف القرن الأخير » وسماها ميل « المدرسة الجرمانية الكولريديجية » فرغم أن ميل قد شب كواحد من أتباع المذهب النفعي ، إلا أنه أعجب إعجاباً فائقاً « بأولئك الكتاب والمفكرين » ، من هرذر إلى ميشليه ، الذين عوضوا التاريخ « لما لاقاه من عدم التقدير عند فلاسفة الموسوعة » ومنحوه اهتماماً شبيهاً بالاهتمام بالرومانس « (١) » وكان ميل سنيا في تقريظه ، رغم أنه لم يستعمل كلمة التاريخانية ، التي خطرت بباله ، ولامراء . وقد وصف فريدرش ماينكه التاريخانية « بأنها ثورة من أعظم الثورات في الفكر الغربي » . لم تبزغ التاريخانية في نفس الوقت الذي بدأت فيه الحركة الرومانتيكية ، ، إلا أن هذه الحركة قد زودتها بالمناخ المناسب ، الذي كانت في حاجة إليه ، لكي تنمو وتزدهر . والواقع أنها أصبحت واجهة أخرى للثورة الرومانتيكية ضد الميول التعميمية للتأويل .

وظهرت كلمة : **Historicism** وهي ترجمة لكلمة ألمانية **Historismus** في أواخر القرن التاسع عشر ، فهي ليست من حصاد الرومانتيكية . ومنذ ظهورها اكتسبت معاني مختلفة بل ومتناقضة . وإذا استعملت استعمالاً صحيحاً ، فإنها تعني التعاطف الحق على الماضي ، إلى جانب الفكرتين التوأميتين : التقدم في الزمن والارتقاء **development** . وفي أواخر القرن الثامن عشر ، وبواكير القرن التاسع عشر ، بدأ هذان المعنيان جديدين بالمقارنة بمعتقدات معينة للتأويل عن التاريخ .

التعاطف الرومانتيكي على التاريخ متضمن - بطبيعة الحال - في النظرة العضوية إلى المجتمع . ولقد ذهب إلى ما هو أعمق من مجرد الاهتمام بالتاريخ ، أو حتى من الاعتقاد بأن التاريخ فيه شيء يعلم . لقد كان مساوياً بالفعل للشعور بالتقوى - إذ كان الرومانتيكيون يحيون في زمان تغير سريع ، ورأوا حماقة الانقطاع نهائياً عن الماضي والوثوق ، في « العقل » مجرداً من الأحداث . بدلاً من الثقة في التاريخ ، وتعلموا كيف يجلسون أسلافهم ، بدلاً من الرثاء لهم ، وأن يروا في الأمة التاريخية مجتمعا يستطيعون التعرف على هويته ، بينما هو يواصل النمو ، وكان آدموند بيرك يشعر بهذه التقوى ، وتركز تعصبه على

(١) On Bentham and Coleridge — J. S. Mill. ١٩٦٢ ص ١٣٠

« الموصولية » والأهواء « القديمة » ، « والتشخيص » • وكلها من الكلمات المفضلة عنده • ولم يظهر مايمائل الاشمادة الآتى ذكرها بالتاريخ ، وتضمنها كتاب بيرك « تأملات في الثورة في فرنسا ١٧٩٠ :

« اننا نعرف نحن معشر « الانجليز المحدثين » اننا لم نحقق أى كشف ، ونعتقد أنه لن تجرى أى اكتشافات فى الأخلاق ، أو أى اكتشافات كثيرة فى المبادئ العظمى للحكومة ، أو فى أفكار الحرية ، التى فهمت من أمد طويل ، قبل أن نولد • • وبدلا من أن نطرح جانبا كل أهوائنا وتعصباتنا القديمة • • فاننا نتعلق بها ونزهو (١) • الخ •

غير أنه حتى بيرك فانه لم يلمس « الهوى التاريخى » (كما سماه المؤرخ الفرنسى أجسطان تييرى) الذى حفز الرومانتكين ، ولم يقتصر أثره على تبجيل التاريخ ، وانما دفعهم الى شق طريقهم ، والتراجع الى الوراء الى العصور الغابرة ، وفهم كل عصر وفقا لأحواله وتقدير اللون المحلى (كما قال تييرى أيضا) الذى يعد الروح التى يتفرد بها كل عصر •

ولقد سبق لهردر تصور هذه التاريخانية (٢) الجديدة فى مقالين ذاعا على نطاق واسع ، وقارن فى المقال الأول الذى كتبه ١٧٧٤ التاريخ بشجرة تتفرع منها فروع كثيرة ، وتجدد نفسها الى الأبد • وكان معنيا حين ذاك بوخز اعتداد عصر التنوير بذاته ، الذى كان شديد الاعتزاز بما أنجزه ، وأصدر أحكاما متعالية بالثناء أو الانتقاص على العصور الغابرة ، وانصب نقده على كاتب سويسرى مغمور يدعى ايزاك ايزيلين Iselin ، الذى ألف كتابا تحت عنوان « تاريخ البشرية » قبل ذلك بعشر سنوات ، ومجد تقدم الانسان من الهمجية الى حضارة عصر العقل • وفى مقابل هذا المذهب فى التقدم ، نادى هردر بالنسبية التاريخية • وفى مقابل الاتجاهات التعميمية لفلاسفة الموسوعة ، اعتقد فى تفرد الحضارات والشعوب ، وقال هردر : « كل أمة — وكل عصر أيضا — له مركز لسعادته داخل نفسه ، مثلما يوجد مركز ثقل لكل كره • • ولما كان ذلك كذلك ، فلذا لا وجود لأى معايير كلية فى الحكم • وإذا رغبت مخلصا أن تفهم أى بلد آخر ، فما عليك الا أن تغوص فيه بعمق وأن تشعر

(١) Reflections on the Revolution in France — Edmund Burke.

الجزء السادس القسم الاول •

(٢) اننا لم نقر هنا القول بأن هردر هو أول من فعل ذلك ، أو أن أى ألماني معاصرين

لهردر لم يدركوا « تقدير الفرد أو المتفرد » فى التاريخ ولقد سبقت الإشارة الى دراسة Rell للموضوع أنظر ص ١٣٥ من الجزء الثانى للكتاب • وقد أصدرته الهيئة أيضا •

إنه كله بداخلك » (١) وهكذا قام هردير باعتبار كل العصور وكل الشعوب ، كالمصريين والفينيقيين ، والاغريق والرومان أيضا ، والعصور الوسطى ، التي رفض أن ينظر إليها بتبسط . أما العصر الذي لم يعثر فيه هردير على أى شيء حسن يقوله عنه فكان عصره ، الذي اعتبره مهذبا أكثر مما يجب ، وعقلانيا للغاية ، يتصور الأشياء كأنها آلات ، حتى أصبح ينظر الى « الأشياء الحية نفس نظرتة الى الآليات الصماء » وعندما كتب هردير هذا الرأي ، لم يكن قد تحرر تماما من النظرة التاريخية المتشائمة لروسو .

من بين كل عصور التاريخ ، كانت القرون الوسطى أعظم ما استهوى الرومانتيكون . وحدث ثناء على عصور أخرى ، بما فى ذلك اليونان القديمة ، التي لونها - على سبيل المثال - الشاعر الألماني هيلدولن بلون رومانتيكى فوصفها بأنها البلد الذى مازال على اتصال بالطبيعة المقدسة . ولكن العصور الوسطى وحدها ، التي مد الرومانتيكيون أجلها بحيث أصبحت تبدأ من عهد الشهداء المسيحيين ابان حكم دياقلانوس ، وتنتهى عنده شكسبير وميلتون فهي التي استطاعت - فى نظرهم - أن تلهم حركة حضارية فى حجم الأحياء القوطى ، وضمت هذه الحركة كل ميدان من ميادين الفكر تقريبا : ففي الفكر الدينى كان هناك (المدافعون المسيحيون ، وقد تزعمهم شاتوبريان وحركة جامعة أكسفورد فى انجلترا) وظهرت فى الكتابة التاريخية « دراسات أخاذة للغزو النورماندى ودوقات بورجونيا والحرب الصليبية وما شابه ذلك » وكلها مراجع كتبها مؤرخون رومانتيكيون من أمثال الأخوين تييرى « أجسطان وأميديه » وبارانات وميشو . وفى ميدان الرواية (تستحق الذكر الروايات التي ألفها والتر سكوت ، وهوجو وشاتوبريان والتي قرأها الجميع بما فى ذلك المؤرخون) . وفى مجال الفن والعمارة نذكر (دار البرلمان الذى صممه سير شارلز بارى بعد حريق ١٨٣٤ ، والكثير من الكنائس القوطية الجديدة لولبي بوجين) ولوحات المناظر الطبيعية - وبوسعنا اكتشاف التغيير فى الذوق من الأسلوب الكلاسيكى الى أسلوب رسم المناظر فى العهد الوسيط على أكمل وجه فى قصر ستاورهد Stourhead بإنجلترا وهو مقر أسرة هور Hoar (أشرنا اليه فيما سبق فى معرض الكلام عن تطور الحديقة الانجليزية فى القرن الثامن عشر) . وشيد

(١) Johann Gottfried von Herder ومع ذلك فهي فلسفة أخرى للتاريخ

ضمن مختارات جمعها Barnard تحت عنوان Herder on Social and Political Culture كبريدج ١٩٦٩ ص ١٨٢ .

بانتيون (ضريح للعظماء) كان متأثرا بذوق كلود لوران وبثراث الفن المعماري لأندريا بالاديو « ١٥٠٨ - ١٥٨٠ » في الحدائق في منتصف القرن لارضاء الذوق الكلاسيكي لهنرى هور الثانى ومهندسه ، وبعد ذلك بجيل شيد كوخ قوطى قريبا من البانتيون ، وفيه مقعد قوطى ، وأضيف اليه رواق ١٨٥٦ (لوحه رقم ٦) حتى يرى الطرازان - ولا يخفى انهما يمثلان ذوقين مختلفين - جنبا الى جنب ، وألهمت حركة الأحياء القوطى استعادة الصروح الوسيطة والوثائق التاريخية وتعد ال Monumenta Germaniac Historica نموذجا مصغرا للجمعية الحديثة الانشاء (١٨١٩) للدراسات الباكورة للتاريخ الجرمانى ، ومثالا لكيفية استعادة هذه الوثائق التاريخية . ولم ير كل الرومانتيكين - بغير شك - العصور الوسطى بنفس المنظار . فلم تكن المسيحية هي التى جذبت عيني هررد ، بقدر اجتذاب حركة العصر الوسيط الجرمانى له . وهذه الحركة حركة فنية كانت ترمى الى دراسة القوطيين والحضارة الانجليزية القديمة والفرنجة وغير ذلك . فلا غرو اذا وصف هررد القرون الوسطى فى المانيا بأنها عصر فريد فى ذاته . ويعد نوفاليس اكثر تعبيرا عن هذه الروح ، بما أضفاه من مثالية على العصور الوسطى كعصر ايمان عظيم يتصف بالوحدة الروحية والاحساس المقدس الذى تبخر فى عصر العقل الذى تبعه . وكثيرا ما تمثلت العصور الوسطى كعصر ذهبي للفروسية ، التى هددتها الآن الاتجاهات الصناعية التى لا ترحم . ولقد وصفت العصور الوسطى أيضا بأنها عصر الجرفية والذوق السليم .

ومقال هررد الثانى أطول ، ولكنه لم يكتمل : « افكار عن فلسفة التاريخ » - (١٧٤٨ - ١٧٩١) وتركز أكثر من المقال الأول على معنى الارتقاء ، بينما ردد المقال الأول النغمة الجديدة للفردية والفضائل (التى تميز أمة ما أو قرن ما) والنسبية . وتحدث هررد فى هذا المقال عن تعليم البشرية ، وسعيه لبلوغ - ال Humanitat ويقصد هررد بالانسانية - « جوهر الانسان » وتكوينه السامى المعتمد على العقل والحرية ، وأحاسيسه ودوافعه الرقيقة التى تتضمن تعاطفه على الآخرين ، والتى قال هررد عنها « انها ليست جاهزة ولكنها قابلة للتحقيق بالقوة » . وفى النهاية ، أخرج هررد روسو من مذهبه ، فاتجه الآن الى مقارنة التاريخ بسلسلة ، كل حلقة من حلقاتها ، ضرورية للملحمة الالهية عبر كل القرون والقارات والأجيال ، ومع هذا فلم يكن هذا المذهب مذهب تقدم ، على الأقل بالمعنى الذى فهمه عصر التنوير ، اذ بقى قدر كاف من روسو عند هررد دفعه الى الشك فى التقدم تجاه حالة من الكمال فى المستقبل ، والنزعة الانسانية أو Humanitat قيمة أو مبدأ تسترشد به كل حضارة على النحو الذى .

يتفق معها ، وربما لم تستطع أية حضارة على وجه الأرض تحقيقه كاملاً على الإطلاق . غير أن ما كان يشغل فكر هردر أكثر من ذلك ، كان الهدف ، والتقدم نحو الهدف . وانتهى هردر الى المزيد من ادراك الجانب الارتقائي في التاريخ ، وكيف يغير التاريخ شكله « كبروتيس الأبدى » وكيف يحمل كل شعب فوق ظهره ما حدث من قبل ، وإن كان يحاول التفوق عليه والاقتراب من الـ *humanitat* . وكل وفقاً للونسيطة المناسبة له : « ان هذا بالتأكيد تقدم حق وارتقاء متواصل ، أو صيرورة بأكبر مقياس (١) » وأثمرت هذه التاريخانية عند كتاب لاحقين - كما سبق القول - وبوجه خاص عند هيجل . فرغم اختلافاته الحقة والهامة عن هردر ، إلا أنه احتفظ بالتاريخانية في مذهبه ، وباين هيجل في الفصل المعنون « مبدأ الارتقاء » في محاضراته في فلسفة التاريخ بين التاريخ والطبيعة . فالطبيعة قادرة على تكرار نفسها بلا توقف فحسب (وواضح أن هيجل لم يكن يتبع التصور الرومانتيكي للطبيعة) وأما التاريخ فلن يكون ساكناً قط ، ويتميز بالتغير ، وبالحياة الدائمة ، وبالتقدم تجاه الكمال . وما زالت طبيعته لم تحدد « وعند هيجل ، الروح تجسم نفسها تاريخياً في الجزئي أي في روح الجماعة *Volksgeist* »

وعلى الرغم من استمرار هردر في الانتقاص من الحاضر وعصره (وهو مالم يفعله هيجل) ، إلا أنه انتهى الى نظرة متفائلة للتاريخ . وفعل الشيء نفسه معظم الرومانتيكين ، وإن اعتمد هذا التفاؤل الى حد ما على الفرد والجيل . ففي فرنسا على سبيل المثال ، كان هناك قدر كبير من الضيق بالحياة *Weltschmerz* بين النازحين ، وكذلك في أعقاب معركة واترلو . وهذا أمر يسهل تعليله . وتحدث الفرد دي موسيه في اعترافاته عن مرض العصر ، *La maladie du siècle* ومنبب شيوع هذه الحالة ، ونسبها الى الفترة التي عاش فيها شسباب الفرنسيين بين حربين ، أي بين ماضٍ تنظم الى الأبد ومستقبل مازال في عالم الغيب . ولكن هذه الروح قد تلاشت ، بعد أن قام ميشليه وماتزيني بمسح عام للاقدار المهوشة التي يخبئها المستقبل لفرنسا وإيطاليا ولكل البشرية حقاً . وفي ألمانيا أيضاً ، وعند الجيل الذي أعقب هردر ، كانت فكرة الارتقاء في الجو ، كما أثبت نوفاليس وفردريش شليجل ، بل وشيلنج أيضاً . فلقد اعتقد نوفاليس أن العالم قد انحدر الى الأسوأ منذ القرون

(١) انظر نفس المصدر ص ١٨٧ ، ١٨٨ ، ٢١٥ ، ٢١٦ للمقتبسات المذكورة في هذه الفقرة ، وبوجه خاص ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ (في الكتاب الرابع - الفصل الرابع والسادس من كتاب أفكار لهردر) في كل هذه الحالات ناقش هردر معنى *Humanitat*.

الوسطى . الا أنه بشر بقدوم عصر ذهبي وظهور « أوربا » جديدة قادرة على تسليق قمم روحية أعلى من عالم المسيحية وقال « ان التطورات التقدمية الدائمة التزايد هي مادة التاريخ (١) » . أما شليجل فقد بدأ مفضلا الشعر الكلاسيكي على الشعر الحديث الرومانتيكي . وفي النهاية رأى في الشعر الرومانتيكي بشائر تاريخ أدب جديد وأكثر إثارة للاهتمام ، فقد أدرك قابليته لتحطيم القواعد القديمة لخلق صيغ جديدة تمثل روحه القلقة الأبدية ، أو روح الصيرورة ، وفيه أيضا علو (ترانستدتالية) ينبيء باحساس أنقى باللامتناهى Unendlichkeit

واعتادت التاريخانية الرومانتيكية أن تفسر التاريخ على أنه فاعلية قوى « روحية » في مقابل القوى المادية . فالروحاني هو دائما الذي يحدد المادى ، كما قال كارلايل . وعند كارلايل وعند العديد من الرومانتيكين الروح تعمل من خلال الأبطال ، وبذلك ترسم طريق التاريخ « فتاريخ العالم ما هو الا السيرة الذاتية للعظماء » واستمر كارلايل يردد في محاضراته الشعبية عن الأبطال والبطولة (٢) « ان الأبطال مرسلون الى العالم » ومع هذا فان أبطال كارلايل لم يكونوا دمي كأبطال هيجل أو « الفرد في التاريخ العالمى » الذى قام على الدوام بدور الموضوع لا دور الفاعل واستخدمه « مكر العقل » لتنفيذ ارادته . اذ يمثل البطل عند كارلايل الفرد الخلاق الملهم من عل ، ولكنه لا يخضع للحتمية ، فأفكاره وأفعاله تصنع التاريخ أو تحطمه ، بل لقد قام كارلايل برد فعل أقوى ضد الحتمية السفلية ، وأصر على القول بأن الانسان ولد فى السماء وليس عبدا للظروف أو الضرورة لكنه صاحب الغلبة والظفر لهذا السبب (٣) ولم يرض الرومانتيكيون أن يكون بينهم أحد من البيئيين ، وهى الدعوة التى روجها التنوير ، واتجهت الى الانتقاص من الأبطال باعتبارهم صنائع الظروف أو الأوضاع الاجتماعية .

واذا رجعنا الى ما سبق قوله سيتضح ان الرومانتيكية تمثل حركة ، ربما كانت أهم كثيرا مما زعم . ورغم زوال بعض أفكارها ، الا أنها قد تركت بصماتها دائما على العالم الحديث ، وترجع حداثتها الى درايتها

(١) Die Ckristinheit oder Europa — Novalis ضمن مختارات أجراما Charles E. Passage فى كتاب بعنوان Hymns to the Night and other Selected Writings. (١٩٦٠) ص ٢٨ .

(٢) On Heroes and Hero Worship — Thomas Carlyle
The Hero as Divinity and Man of letters.

(٣) Boswells life of Johnson - Carlyle. (١٨٣٢) ضمن

الجزء الثانى - ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ .

Critical and Miscellaneous Essays.

بالصيرورة قبل كل شيء . اذ كان الرومانتيكيون يعون أكثر من فلاسفة
الموسوعة انهم يعيشون في عالم دائم التغير . وقال كارلايل مستشهدا
بشيلر : « الحقيقة ليست كائنه » على الاطلاق انها دائما في صيرورة
Immer wird nie ist ولكن عند كارلايل كما هو الحال عند معظم
الرومانتيكيين كان هذا في الأغلب مطمعا مخدرا أكثر منه مفزعا . ويردف
كارلايل قائلا : « في التغير لا شيء مفزع ولا شيء من الخوارق . وعلى
العكس أنه من صميم نصيبنا وحياتنا في هذا العالم » (١) ولم يكن التغير
قد أصبح بعد أمرا مفزعا لأن الصيرورة يمكن أن تستمر متصلة بالكينونة
وان لم يكن ذلك على الطريقة التقليدية ، أو لعله من الأدق القول بأنه قد
بدا الآن ان هناك هوية بين الكينونة والصيرورة ، وهو ما يعنى ان
الحقيقة — كما اعتقد — تنساب فقط في عالم دائم ودائب الحركة .
لم يكن هذا العالم قد أصبح بعد عالم جان بول سارتر ، أو حتى عالم
بيتشه أو ماكس فيبر .

(١) Characteristics — Carlyle نفس المصدر ص ٣٧٩ .

(٣)

المتنوير الجديد

« ضرب فلاسفة الموسوعة الفرنسيون في القرن الثامن عشر المثل الأعلى الذي نسعى لتقليده ، ونأمل أن نحقق نتائج لا تقل عن نتائجهم ». جاءت هذه العبارة في السيرة الذاتية (١) لجون استيوارت ميل - وكان ميل يتحدث عن شباب الفلاسفة الراديكاليين في عشرينات القرن التاسع عشر - ولعل هذه العبارة التي استهللنا بها الفصل تصلح كتمهيد لعالم من الأفكار لم تحل معاصرتة على وجه التقريب للعالم الرومانتيكي ، دون اصطدامه معه صداما أقرب الى العنف . ولقد سميت هذا العالم بالتنوير الجديد لتماثله في الروح والقصد الحسن - ان لم يكن دائما في المذهب - والتنوير القديم في القرن الثامن عشر . وكان أنصاره الرئيسيين من أتباع مذهب المنفعة الانجليزى والراديكاليين الذين أشار اليهم ميل والوضعيين الفرنسيين وشباب الهيغيليين في ألمانيا ، وخليط من الواقعيين والعلماء الليبراليين والاشتراكيين في كل مكان في أوروبا . ورغم حدوث تهجين بين هذه الجماعات ، الا أنها لم تؤلف أى نوع من العائلة ، ومع هذا فان بينهما شيئا مشتركا . فلقد حملوا جميعا روح التنوير الى منتصف القرن التاسع عشر على أنحاء مختلفة وبدرجات مختلفة .

وليس من شك أن التنوير الجديد لم يكن صورة طبق الأصل من التنوير القديم . فغالبا ما انتقد زعماءه الحركة الأقدم ، كما أثنوا عليها أيضا . اذ كان التنوير الأصلي « ميتافيزيقيا » نوعا ، ودوجماتيقيا في نظر الذوق الوضعي الحديث . وعلى ضوء الثورة الفرنسية ، التي اعتقد

(١) Autobiography — John Stuart Mill. (١٨٧٣) الفصل الرابع .

على نطاق واسع أن التنوير القديم قد أحدثها ، فانه بدأ سلبيا للغاية (٢) ، نقديا وتحليليا الى أبعد حد ، بحيث يتعذر عليه تحقيق التوافق الاجتماعي الذي رنا الجميع اليه ، وبعد أن اتخذ كنقطة بدء له العالم الزراعي التجاري للفزيوقراط وأدم سميث فان التنوير القديم قد تجاهل الى حد كبير المشكلات التي خلقتها « الثورة الصناعية » . ومما له دلالة ، أن أوجست كونت قد حدد بداية التاريخ الحديث من « الحركة الصناعية » . وخصص لها قسما كاملا في محاضراته الشهيرة عن الفلسفة الوضعية . وتشابه كونت هو وأستاذه الكونت دي سان سيمون في درايته الحادة بالاتجاه الصناعي ، الذي بدأ بالفعل يغير وجه العالم ، فكريا وسياسيا واجتماعيا ، وخلق وضعاً تطلب علاجاً جديداً ، لم يعرفه فلاسفة الموسوعة الفرنسيون ، الذين هوجموا أيضاً لتجاهلهم أفكاراً معينة قد روجها الرومانتيكيون حديثاً . وعلى الرغم من عداة المفكرين في التنوير الجديد « للفلسفة » الرومانتيكية بوجه عام ، إلا أنهم قد استعاروا في الواقع بتحرر من رصيده الأفكار الرومانتيكية ، أكثر مما أدركوا دائماً . فلقد التصق ببعض منهم قدر معين من التاريخانية والرومانتيكية أيضاً « وتهذيب المشاعر » . ودافع ميل ذاته عن الفكرة الأخيرة كوسيلة لتخفيف جمود المذهب النفعي ، الذي شب عليه . وذكر ميل في سيرته الذاتية كيف تعرض لازمة ذهنية باكرة بعد أن قرأ الشعراء الرومانتيكيين . فلقد أعادوا الى ميل الحنين الى ناحية من الحياة ، لم تك قد تكشف لعقل صنع ليكون « تحليليا دون قيد أو شرط » . وتعلم ميل من الرومانتيكيين ، كيف يهذب مشاعره ، وأن لا يكتفي باخضاعها « للقوة التفتيتية للتحليل » :

« انني لم أعد رعيديا يتخوف من فكر الحضارة أو يتوقف عن الاعتقاد في قوة التحليل وممارسته كشرط أساسي للارتقاء الفردي والنهوض الاجتماعي ، ولكنني أرى أن له عواقب تحتاج الى تصحيح بالجمع بينه وبين أنواع أخرى من أدوات التهذيب . وتبدو لي الآن ذات أهمية أولية المحافظة على التوازن الصحيح بين الملكات ، وأصبح صقل المشاعر من النقاط الرئيسية في عقيدتي الأخلاقية والفلسفية » (٣) .

ان هذا قول هام ، لأنه يبين أين يكمن ولاء ميل . فرغم جاذبية الشعراء الرومانتيكيين له ، إلا أنه لم يعتقد أنهم فلاسفة مقتدرون ، بوسعهم تناول الأشياء الجادة حقاً ، واستعمال منطق التفكير ، وإدراك

(١) انظر ص ٢٠ .

(٢)

Autob'ography — J. S. Mill.
A Crisis in my Mental History.

الفصل الخامس

فلسفة الانسان والمجتمع • ولا يخفى تفضيل ميل « الحضارة الفكرية »
للتنوير • وتحدث ميل عن التنوير مرة أخرى بمناسبة وفاة والده وقال :
« وكما سمي بروتس آخر الرومان ، كذلك كان ميل آخر القرن الثامن
عشر ، فلقد واصل اتباع أسلوب تفكير هذا القرن ، ومشاعره في القرن
التاسع عشر (وان لم يخل ذلك من التعديل والتنقيح) » (٤) ، ورأى جون
ستيوارت ميل في نفسه الشيء ذاته ، أى اعتبر نفسه واحدا من فلاسفة
الموسوعة المساييرين للعصر ، الذين يتبعون نفس الاتجاه الرئيسى
للتنوير ، مع تعديله وتنقيحه وفقا لمتطلبات العصر • وعلى أى حال ،
فقد كان ميل وزمرته مدينين للتنوير القديم أكثر من دينهم لآى حركة
فكرية أخرى • وخط الانحدار من التنوير القديم الى التنوير الحديث
واضح تماما فى حالة المذهبين النفعى والوضعى • فالأبوان المؤسسان
سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) وجيريمى بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢)
قد رضعوا فلسفة القرن الثامن عشر ، وتغذى الأول بوجه خاص على
دالمبير والمثاليين Ideologues • وشب بنتام متعلقا بهارتلى وهيوم وآدم
سميث وهلفسيوس • ومن جهة أخرى ، فان شباب الهيكلين ينحدرون
مباشرة من هيكل الذى أنعش عقولهم حتى عندما تجاوزوا أفكاره ،
أو قلبوها على رأسها • ومع هذا فان بعضهم ، وعلى الأخص أرنولد روجيه
Ruge ، وفيما بعد فردريش انجلز أيضا ، قد اعترفوا بدينهم
لفلاسفة الموسوعة ، لأنهم أفسحوا الطريق أمام الديمقراطية الحديثة
أو الاشتراكية تبعا لمقتضى الحال •

وباختصار ، فان التنوير الجديد ، اذا نظر اليه فى جملته سنرى
أنه يعرض الكثير من نفس الصفات العامة للتنوير القديم ، أى نفس
النفور من الخوارق والميتافيزيقا ، ونفس التوكيد للعلم والفكر الحر (بمعنى
نقد التقاليد الدينية) ونفس الانشغال بالمشكلات الاجتماعية ، والنضال
من أجل تغيير نظام المجتمع ، ونفس التساؤل فى النظرة الى الطبيعة
البشرية والتاريخ • اذ كان التنوير الجديد مثل القديم واقعيا فى صميمه
أكثر منه رومانتيكيا رغم ما استعار من الحركة الرومانتيكية • واكتسبت
كلمة واقعية معنى مستحدثا ، وأصبحت تدل على حركة جديدة هامة فى
الفن والأدب سارت متوازية هى والمذهب الوضعى فى فرنسا الذى بدأ
فى خمسينات القرن التاسع عشر •

ومن جهة أخرى ، فلقد كان للتنوير الجديد احساس أعمق بالتغير ،
ويحتمل رد ذلك الى أنه جاء بعد الثورة الفرنسية ، وواجه الثورة

الصناعية • ولم يكن جميع السنة حال التنوير الجديد يعتقدون أن الحقيقة نمو بلا توقف ، وان كان كثيرون منهم كانوا على هذا النحو فتصوروا الاله او الروح فى حالة ارتقاء ، كما حدث عند شباب الهيجليين من الرعيل الاول . او تصوروا النظام الاجتماعى ينمو ، بل وتصوروا الطبيعة تنمو ايضا • ولم يكن عالم ميل قد أصبح بعد عالما للتطور ، فلم يعر ميل داروين أى انتباه رغم أنه عاش حتى سنة ١٨٧٣ • فلقد استمر العالم ساكنا (ستاتيكا) وديناميا (متحركا) معا ولربما قال كونت هذا الآن • ولكن ابان حياة ميل وحياة كونت أيضا ، نشر جان باتيست لامارك وسير شارل ليل Lyell وروبرت تشامبرز أعمالا رائدة خطت الخطوة الاولى تجاه التطور الكونى والعضوى • ولم تفسر هذه الأحداث أسباب القبول العالمى للفكرة التطورية . وبخاصة التطور العضوى ، ولكنها أثبتت أن فكرة التطور قد بدأت تكتسب انصارا ، ومن هذه البيئة وغيرها من البيئات يبدو واضحا أن الاحساس التاريخى - كما كان يسمى - أى الاحساس بالنمو والتغير قد تغلغل فى التفكير فى كل مجال تقريبا • ولم يكن هذا الاتجاه قد أصبح بعد صيرورة مفتوحة النهاية لأن أغلب المفكرين كانت لديهم أهداف أو غايات ثابتة نوعا فى نظراتهم • ومع هذا فان الاحساس بالتغير قد يؤدى - وقد أدى من الناحية التاريخية - الى احساس أكثر راديكالية بالصيرورة •

عبادة العلم

(Science d'où prévoyance, prévoyance d'où action)

هذا القول الذى ورد فى الدرس الثانى من كتاب الفلسفة الوضعية (١٨٣٠ - ١٨٤٢) قد يصح اتخاذه شعارا للتنوير الجديد ، وبخاصة فى فرنسا وانجلترا ، وبمرور الأيام ، انتشر حتى فى ألمانيا • وتمشيا مع قول كونت فان العمل يعتمد على العلم ، والعلم معنى أساسا بالتنبؤ والتبصر •

والعلم هو مفتاح مذهب كونت • والحق أن شعبية العلم كانت قد بدأت تبلغ ذروتها فى مجتمع الفكر الغربى • وتحديث بياتريس وب (التى تزوجت سيدنى وب) عن عبادة العلم التى ألهمت عالم الملكة فيكتوريا فى منتصف عهده ، أى فى فترة شباب الملكة فبدا لها :

« أن هناك نزعتين بارزتين • وقد يقول البعض أن هناك وثنين للعقل اتحدا فى اتجاه الفكر والشعور • الأول هو ثيار الايمان بالمنهج العلمى •

واعتمادا عليه وحده ، تحل مشكلات الدنيا • ويضاف الى هذا الايمان بالعلم ، هناك الوعي بالواقع الجديد • فلقد حدث تحول في المشاعر من التضحية في سبيل الله الى التضحية من أجل الانسان (٥) •

والدليل الرئيسى على هذه العبادة هو النمو السريع « للعلمية » **Scientism** من عشرينات القرن التاسع عشر الى سبعينياته وثمانينياته وما بعد ذلك يقينا • وتعنى العلموية ليس مجرد نمو العلم ذاته ، وانما المحاولة — على نقيض الميل الرومانتيكى — للاجابة على كل الأسئلة بالرجوع الى العلم وتحويل كل شئ ممكن الى علم ، بما فى ذلك بعض مجالات ، حتى فى الانسانيات ، وتطبيق مبادئ العلم على الناحية العملية • وهكذا سعى كونت لخلق علم جديد للاجتماع أو (فيزياء اجتماعية) وبالمثل ، لقد أريد انشاء دين جديد للعلم (ارنست رينان) واشتراكية علمية (كارل ماركس) وعلم للطبيعة البشرية (جون ستيوارت ميل) • وغير ذلك • بل لقد اقترح اميل زولا فى مقال بعنوان « الرواية التجريبية » (١٨٧٠) أدبا محكوما بالعلم ، يتبع طريقا وضعه عالم الفسيولوجى العظيم كلود برنار ، وكتب زولا يقول : « نحن معشر الروائيين نواصل بمشاهداتنا وتجاربنا عمل الفسيولوجى الذى يواصل عمل عالمى الفيزياء والكيمياء (٦) » واذا توخينا الدقة قلنا أنه لا جديد فى كل هذا الكلام • وكل ما فعله التنوير الجديد هو أنه أعطى دفعة لاتجاه كان ملحوظا بالفعل فى التنوير القديم • وجاء الحافز للقيام بذلك — من ناحية — من فرنسا الثورية ، التى أمسكت بالعلم كوسيلة لمواجهة التغير الاجتماعى والحرب ، وشجعت دراسة العلم فى المدارس • وأنشأت مؤسسات جديدة للبحث العلمى والعلم التطبيقى مثل المدرسة الشهيرة « بولى تكنيك » التى أنشئت سنة ١٧٩٤ لتدريب المهندسين والفنيين (التكنولوجيا) وقامت هذه المدرسة بدور معمل التفريخ لجيل كامل من المتحمسين للعلم — وربما كان بينهم كونت بالذات • ومع هذا فان السبب الأعمق لتصاعد موجة العلموية كان النصر المتواصل للعلم نفسه • وقدرته على توسيع نطاق المعرفة ، ورد العالم الى قوانين عامة كقانون الاطرادية **Uniformitarianism** فى الجيولوجيا ، والمحافظة على الطاقة فى الفيزياء •

My Apprenticeship — Beatrice Webb.

(٥)

نشر لونجمان — لندن ١٩٢٦ ص ١٣٠ •

(٦) **Emile Zola** « الرواية التجريبية ومقالات أخرى » نشر كاسيل ١٨٩٣

ص ١٧ •

وبدا مفهوم كلمة علم - رغم أنها كانت كلمة هلامية أشبه ببرونيس في الأساطير اليونانية - يضيق حتى بلغ معناه في الوقت الحاضر ، أي أن العلم قد أصبح يدل الآن في الأغلب على نوع المعرفة المتصلة بالعلوم الطبيعية ، وبخاصة الفيزياء . واتجه العلم بهذا المعنى الى الزعم على نطاق واسع بأنه العماد الأوحى للمعرفة التي يعتد بها . أما العلوم الأخلاقيـة . للآهوت والسياسة وعلم النفس والتاريخ ، وما أشبهه فاستمرت معروفة للكافة ، واعترف بقدرتها على حمل الناس على التصديق اذا نجحت في استيعاب منهج العلوم الفيزيائية وغاياته ، أو الاقتراب منه على أقل تقدير .

وتناسبا مع نمو هذه الفكرة ، تزايد بطبيعة الحال الصدع بين العلم والفلسفة ، وهذا حدث - ان سابقا أو لاحقا - حتى في ألمانيا . بلد المتألية الفلسفية . ووصف العالم الألماني الكبير هرمان فون هلمهولتس هذا الانشقاق - كما دعاه - في محاضرة القيت في جامعة هايدلبرج سنة ١٨٦٢ : لقد وجه اللوم في الأزمنة الأخيرة الى العلم الطبيعي Naturwissenschaft لأنه شق طريقا لنفسه وازداد انفصالا عن باقي العلوم . ووجه هلمهولتس اللوم على حدوث هذا الصدع الى الفلسفة الهيجيلية التي شجرت بالعلوم التجريبية :

« لقد اتهم الفلاسفة رجال العلم بالضيق ، ورد العلماء على هذا الاتهام بأن الفلاسفة مهوسون . وأسفرت كل هذه المظاهرات عن نزوع رجال العلم الى التركيز على استبعاد المؤثرات الفلسفية في عملهم . بينما اتجه بعض آخر - بما في ذلك أحدهم بصيرة ، الى ما هو أبعد ، فأدانوا الفلسفة ، لا لأنها بلا نفع وحسب ، ولكن لأنها حلم ضار (٧) » .

وأدان أنصار العلم الفلسفة لعدة اعتبارات : كادعاءاتها الميتافيزيقية ، واستدلالاتها الخاطئة . وطرح أوجست كونت في محاضراته عن الوضعية النقطة الأولى صريحة بلا لبس أو غموض ، واتهم الفلسفة (يقصد الميتافيزيقيا) بأنها لم تعد تسائر العصر ، وأنها غير منتجة . ومن ثم فيتعين أن تقتصر المعرفة على القوانين بدلا من العلل ، أي العلل الغائية والماهيات ، وتمشيا مع قانون المراحل الفكرية الثلاث الشهير لكونت . لقد حلت الوضعية محل الآهوت والميتافيزيقا ، اللذين ميزا فكر العصور الغابرة .

(٧) Hermann von Helmholtz « محاضرات شعبية عن الدراسات العلمية

لونجمان - لندن ١٨٧٣ (ص ٥ ، ٧ ، ٨) .

« وفي النهاية • ففي حالة الوضعية ، قد تنازل العقل عن البحث بلا جدوى عن الأفكار المعلقة ، وعن أصل الكون ومصيره ، وعلل الظواهر ، وأصبح يختص بدراسة قوانينها ، يعنى علاقاتها الثابتة للتعاقب والتشابه » (٨)

فاذا كانت هذه النظرة قد تطلبت التنازل عن نوع من المعرفة ، الا أنها قد وضعت في متناول الانسان نوعا آخر يبشر بزيادة سيطرته على الطبيعة ، وعلى حد قول العالم الفسيولوجي العظيم كلود برنار : « بينما كسر العالم شوكة كبريائنا ، فانه قد زاد قوتنا نسبيا » فمعرفة ماهية ظواهر مثل الكهرباء والنار أو الحياة ليست ضرورية لفهم علتها المباشرة أو المحددة ، أو التحكم فيها • ومع بعض التنويع • كان هذا هو الاتجاه الذى اتخذته الوضعية » (٩) خلال القرن • ولم يتمثل في العداء للفلسفة مع كونت ، لا برنار أو جون ميل ، وقد ألف الاثنان كتباً هامة عن العلم • فمثلا - لقد اعتقد كلود برنار أن الفلاسفة قد يلهمون العلم بأن يحددوا له أهدافا تعد خارج نطاقه حاليا • ورغم كل هذا ، فقد انصب الاهتمام الأساسى للتنبؤ الجديد على تخليص المعرفة من الغيوم الهيجلية والرومانتيكية ، على أن تحصر نفسها في حدود نطاق المشاهدات • وتعرضت الفلسفة الهيجلية ذاتها في ألمانيا لتحول مماثل • بعد أن هاجمها لودفيج فويرباخ ، وآخرون لأنها مجردة للغاية - أى بعيدة عن اهتمامات العالم الفعلى • والواقع أن شباب الهيجليين لم يستبعدوا كلمة فلسفة بقدر قيامهم بتحويل معناها • وانتهى الأمر - كما سنرى - الى أن أصبحت الفلسفة - على حد قول موسى هس - : « فلسفة عمل » أى « تختص بالناحية العملية الاجتماعية في مقابل فلسفة الروح » (١٠) •

يجب اقامة تفرقة بين الوضعيين والوضعية في القرن التاسع عشر وأرى أن تشير كلمة وضعيين الى اتباع كونت • أما كلمة الوضعية فلها معنى واسع ، لأنها تدل على أولئك الذين يعتقدون في المعنى العلمى

(٨) Cours de philosophie Positive (Première - Auguste Comte leçon).

(٩) يجب اقامة تفرقة بين الوضعيين (اتباع كونت) والمذهب الوضعى في القرن التاسع عشر ، الذى كان معناه أوسع من معنى الوضعية عند كونت ، لأنه يدل على أولئك الذين يعتقدون في وجوب اتباع المعرفة للعلم • وبذلك يكون كلود برنار وجون ميل من الوضعيين بالمعنى الأخير • ولكن من الصعب اعتبارهما من اتباع كونت •
(١٠) انظر ص ٧٤ وما بعدها •

للمعرفة . وبذلك يعد كلود برنارد وجون ميل من الوضعيين بالمعنى الأخير . ولكنه من الصعب اعتبارهما من أتباع كونت .

وانتشر هذا الاتجاه في الفكر المعادي للميتافيزيقا حتى في عالم الفن . وفي النظرية الجديدة للتصوير المعروفة باسم « الواقعية » . وأكدت الواقعية - مثلما فعل المذهب الوضعي - الشخص ، وعرف الفنان جوستاف كوربييه (أو لعله شامفليري Champfleury المنظر الرئيسي في زمرة كوربييه) التصوير « بأنه أساسا فن شخص يعتمد على التشخيص الحقيقي أو الواقعي للموجودات . أما الفن المجرد - وهو شيء غير مرئي وغير موجود . فيخرج عن نطاق الفنان (١١) ، وبعبارة أخرى ، ان كوربييه تناول العالم - كما رآه . ففي مقابل الرومانتيكيين (١٢) ، أو الكلاسيكيين ، كان كوربييه يختار للوحاته موضوعات معاصرة بحثة ، كان يعرفها معرفة شخصية ، مثل حالة دفن في موطنه بأورنان ، وقاطعي الحجر في الطريق . وستوديو كوربييه في باريس . والفلاحين العائدين من السوق (لوحة رقم ٧) وما أشبه ، ولم يختار اطلاقا أية موضوعات اسطورية أو موضوعات من فوق الطبيعة أو حتى تاريخية . واستطاع صديقه الاشتراكي بيير جوزيف برودون بفطنته أن يدرك التماثل بين الواقعية والوضعية . ولاحظ برودون في كتابه عن الفن : « ان كوربييه معبر عن زمانه وتناظر أعماله الفلسفة الوضعية لكونت (١٣) » ، وليس من شك أن الواقعية قد انتشرت وتأثرت بها الرواية ، وتزايدت اقبالها على تصوير العادات والمشكلات الاجتماعية المعاصرة ، كما نرى في روايات بلزاك وديكنز ومستر جاسكيل وآخرين . وأسف انطوني ترولوب - وكان أيضا من الواقعيين - لأنه لم تخترع حتى الآن وسيلة فونوغرافية لتصوير سلوك الناس بأجرومية لغوية ، وبدقة لا تخطيء في الوصف بصدق (١٤) .

وكما ذكر فان العلم قد اتهم (الفلسفة) أيضا بالاستدلال

(١١) Gustave Courbet رسالة الى جماعة من الدارسين وردت في كتاب From the Classicists to the Impressionists.

نأليف Elizabeth Holt نيويورك ١٩٦٦ ص ٣٢٢ .

(١٢) وعلى الأخص أسلوب التصوير عند Gaspar Friedrich الذي يركز على المناظر الطبيعية الفاضة المنغمرة في الضباب . ولقد بدأت تخفى من ألمانيا بعد حوالي سنة ١٨٣٠ ، وتحول الى أسلوب أكثر طبيعانية .

(١٣) Du principe de l'art — Pierre-Joseph Proudhon.

باريس ١٨٦٥ ص ٢٨٧ .

(١٤) استشهد بها Wilbur Cross في كتاب The Development

of the English Novel . ماكيلان - نيويورك ١٨٩٩ ص ٢٢٣ .

الخاطئ . واعتبر هذا الأثر بحق أصل كل متاعب البشر ، وهاجمت كل الكتب الرئيسية في المنهج العلمي « القبليات » apriorism وتعنى منهجا في التفكير يسبق المشاهدة ، أو بلا براهين معتمدة على التجربة أو الاختبار ، وتترأس القبليات قائمة « المغالطات » أو أنماط الاستدلال في كتاب جون ميل System of Logic ١٨٤٣ . وذكرت أسماء ديكارت وكولريديج والفلاسفة الألمان « الميتافيزيقيون المحدثون » على رأس أولئك الذين اعتمدوا على هذه القبليات . ووصف ميل في كتاب System وهو من أهم المراجع ، المذهب المقابل « أى الذى يستمد كل المعرفة من التجربة » وزعم أنه قد بدأ يشق طريقه ضد النظرة القبلية للمعرفة الانسانية (وسميت أيضا المذهب الألماني الكلوريديجي) في الجامعات ودوائر المفكرين الأحرار ، وبالمثل قال برنار الذى أسمى كتابه : مقدمة لدراسة الطب التجريبي (١٨٦٥) أن القبليات قد أعادت للحياة الشبح القديم للمذهب المدرسى ، وأجهد نفسه فقارن بينها وبين « العقل التجريبي » مقارنة غير منصفة . فالأول لا يبدأ فقط ، ولكنه ينتهى أيضا بفكرة منسوجة قبلها من عقل الانسان أو مستعارة من « مصدر لا عقلانى ما كالوحي والتقاليد والعادات . أو أى مصادر تعنتية للثقافات » ، فضلا عن ذلك ، فانها تخيلت في زهو أن الفكرة موضع البحث لا تزيد عن اختلاقات من صنع العقل ، تمثل الواقع تمثيلا دقيقا :

« ومن جهة أخرى - فان التجريبي المتواضع يطرح الفكرة كسؤال ... ويواجهه لحظة بلحظة بالواقع اعتمادا على التجربة ، وهكذا يتقدم من الحقائق الجزئية الى الحقائق الأكثر عمومية ، دون أن يجروا على القول بأنه قد أدرك الحقيقة المطلقة » (١٥) .

والقول بأن التنوير الجديد قد تنكر للميتافيزيقا لا يعنى أنه لم يأت بأية أفكار عن الطبيعة ، أو لم يبتكر نماذج لها . ولربما كان الشك العلمى أساسيا لعقيدة التنوير الجديد ، ولكن كان هناك بكل وضوح حدود للشك . فقال كلود برنار : « علينا أن نشك . غير أننا لن نتخذ الشك غاية لنا » ، ويعنى أنه من المستحيل للعالم أن يستمر بغير بعض افتراضات عن الطبيعة . واعترف برنار في إحدى المرات ، دون أن يلتزم الحذر (١٦) بأن مثل هذه الافتراضات تؤلف فى الحق « بقينا قبليا » ، وأكثر هذه الافتراضات أساسية ، واتباعا على نطاق واسع هي

(١٥) Claude Bernard - مقدمة لدراسة الطب التجريبي - ماكملان

١٩٢٧ . ص ٢٧ ، ص ٤٩ .

(١٦) نفس المصدر ص ٥٢ - ٥٤ .

« الطبيعية ، والحتمية » ولم تكن المادية قريبة من احتلال موقع أساسى فى الفكر ولكنها كانت اتجاها كامنا يتحفظ للتصاعد فى منتصف القرن . وفى ألمانيا على الأخص . ومع هذا ، وسواء أضفنا المادية الى التنوير الجديد أم لم نضيفها ، فان طبيعته كانت بعيدة الاختلاف عن الطبيعة الرومانتيكية .

قد يعتقد أن الطبيعية هي عكس طبيعة ما فوق الطبيعة عند كارلايل (١٧) وعلى أى حال كان هذا رأى أرنست رينان عنها فى كتاب مستقبل العلم (١٨٤٨) الذى ألفه فور تركه للمعهد الدينى St Suplice Seminary حيث كان يتدرب على القسوسية . وقال رينان ان ما فوق الطبيعة من الخزعبلات . وبعد أن ارتقى الذهن الانسانى الآن الى درجة العلم فانه قد تخلى عنها . وفى عالم الظواهر ثمة نظام وحيد يحكم كل شئ وهو « الطبيعة » . وبعد أن تبذ مسيحية شبابه فانه استعاد للطبيعة ما اعتبر فيما سبق فوق الطبيعة (١٨) . أما برنار الأكثر نضجا من رينان الشاب والأشد حرصا منه ، فانه لم يرض عن القول بأنه لا وجود لشئ خلاف الطبيعة ، فالوضعية أساسا « لا ادريه » . ولكن برنار لم يشأ الاعتراف كعلل قريبة من الظواهر بأى شئ مشابه من بعيد للعلل الخفية أو القوى الحيوية أو الماهيات أو الله . وباختصار فانه رفض الاعتراف بأى شئ غير محدد . والواقع أنه كرس حياته لاستبعاد كل مثل هذه العلل من علوم الحياة ، بما فى ذلك الطب .

« فالعلم يرفض اللامحدود » والحتمية هي الدوجمة الأساسية لعلم منتصف القرن ، والخاصة الأساسية للطبيعة ، كما فهمت فى عالم التنوير الجديد : « علينا أن نؤمن بالعلم ، أى بالحتمية » . كما قال برنار . مرة أخرى : « المبدأ المطلق للعلم التجريبي هو الحتمية الواعية والضرورية فى أحوال الظواهر (١٩) » . ومع هذا فقد ابتعد برنار وآخرون عن طريقهم لكن يفرقوا بين الحتمية والقدرية أو الضرورة . وكما سنرى لم تستبعد الحتمية بالضرورة حرية الارادة . ولا بد أن يفهم ذلك على « ضوء الثورة ضد الوضعية » ، التى شبت متأخرة فى القرن ، عندما حدث هجوم على الحتمية ، اذ كان كل ما عنته الحتمية هو القول بسيادة حكم القانون فى الطبيعة فى مقابل الصدفة ، وان النتائج أو المعلولات تتبع العلل بانتظام نتيجة لأوضاع حتمية ، ومن ثم فان تنبؤات

(١٧) انظر ص ٢٢ .

(١٨) E. nest Renan مستقبل العلم - بوسطون ١٨٩١ ص ٤٠ ، ٤١ .

(١٩) Bernard, نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٥) ص ٥٥ ، ٣٥ ، ٣٢ .

الطبيعة تعطي معرفة كافية بهذه الأوضاع ، ومع هذا فقد أدى هذا القول الى حدوث ايمان قوى لا بالعلم وحده ولكن ، وبأكثر عمومية ، فانه عنى أنه حتى اذا لم يكن الله فى السماء ، أو لم يكن معروفا ، فان البشر متأكدون - على أى حال - من أنهم يحييون فى عالم منظم ، يستطيع التنبؤ بأحواله .

ومن المفارقات أن تمتد جذور المذهب المادى العميق فى ألمانيا أكثر من أى مكان آخر ، وليس العلم بحاجة لأن يصطبغ بالصبغة المادية حتى اذا كان يتبع الحتمية . واستسلمت نظريات حديثة معينة بسهولة للنظرة المادية للطبيعة . واحدى هذه النظريات هى نظرية جون دالتون ، التى أعادت احياء النظرية الذرية فى العقد الأول من القرن . وأهم من ذلك ، قوانين المحافظة على المادة والطاقة . والقانون الأول كما طرحه انطوان لا فوازيه ، يبدو أنه قد وطد خلود « المادة » بأن بين استمرار بقائها خلال التغيرات الكيميائية . أما القانون الأخير الذى عممه هيلمهولتز فى مقال من آيات العصر ١٨٤٧ فقد فعل الشئ نفسه فيما يتعلق (بالطاقة أو القوة) . فقد أثبت - كما يبدو - ان الطاقة لم تخلق قط ، كما أنها لن تدمر على الاطلاق . رغم كل ما تتعرض له من تحولات ، كما يحدث عندما يتحول الجهد الى حرارة . فمجموع مقدار الطاقة الميسور لنا فى الكون ثابت لا يتغير . وكان هذا القانون موجها أيضا ضد المذهب الحيوى ، لأن الحيوانات تشمائل مع الآلات . وقد ثبت أنها تعتمد على الطاقة الفيزيائية (كالغذاء أو الهواء) وليس على القوة الحيوية الداخلية : أنها تزود من الخارج لكى تتحرك وتعمل .

Kraft und Stoff « المادة والطاقة » ، كان هذا فى الواقع عنوان كتاب شائع نشر فى ألمانيا ١٨٥٥ ومؤلفه هو لودفيج بوخنر Buchner وهو دكتور فى الطب والأخ الأصغر للشاعر الرومانتيكى جورج بوخنر (مؤلف تمثيلية فوتسيك المشهورة فى عالم الموسيقى أيضا) . وكان عالم الحيوان كارل فوجت والفسىولوجى ياكوب مولشوت Moleschott من بين من ناصروا المادية فى خمسينات القرن ، وتبعوا لما قاله المؤرخ المعاصر للحركة المادية فريدريش لانجه « ان طابع العصر كله قد بدأ يميل الى المادية » ابتداء من حوالى ١٨٣٠ . ولقد تنبأ بهذه النتيجة فى البداية بعض فرسان المثالية كفویربانخ على سبيل المثال الذى لم يكن ماديا كاملا . وما لبثت المادية أن صادفت أنصارا بين العلماء . وكما سنرى ، فان المادية قد ازدادت انتشارا بعد ظهور الداروينية . ويعد كتاب لانجه من تاريخ المادية ونشر ١٨٧٣ شاهدا على

الموجة التي استمرت متصاعدة للحركة في هذا التاريخ ، وان كان لانبج
نفسه كان مثاليا .

وتكشف عناوين بعض فصول من كتاب بوخنر الذي طبع ستة عشر
مرة في ألمانيا وحدها بين ١٨٥٥ و ١٨٨٩ ما حدث من انحراف اساسي
عن مادية منتصف القرن هذه ، تمثل في مسائل مثل « خلود المادة »
و « خلود القوة » وثبات قوانين الطبيعة و (حرية الارادة) . وعنيت
أغلب البراهين باثبات الدعوى المادية المعروفة من أجل طويل بأن العقل
من نتاج المادة أو التركيب الفيزيائي للمخ . ومع هذا فقد كانت هناك
اشارات خاصة الى قوانين المحافظة على المادة والطاقة ، عبر عنها بوخنر
بقوله : ان الطبيعة و « المادة » مشتركان في الوجود ، وان المادة والطاقة
لا يمكن أن تكونا قد خلقتا ، ولكنهما أبديتان . وأنه لا وجود لشيء في
الطبيعة كالقوة الحوية أو الروح أو النفس ، ويكشف الكتاب أيضا عن
العلاقة الوثيقة في عقل بوخنر بين المادية والقول بخضوع كل الأشياء
للضرورة necessitarianism والافتقار الى حرية الارادة ، وكان
بوخنر يأمل أن يساعد العلم الجديد على « انهاء سيطرة المذاهب
الترانسندنتالية (مذاهب العلو) التي ترفض التجربة » .

وينبغي عدم المغالاة في تقدير هذه « المادية » . إذ كانت دائما مشوبة
بخصائص بعيدة عنها حتى عند غلاة أنصارها من الألمان ، فمثلا كان
بوخنر يتحدث بين الفينة والفينة - وكأنه أحد أنصار مذهب وحدة
الوجود - . وكان مولشوت يبدو أحيانا مستعدا للاعتراف بأن المادة
تسلك سلوكا مشكوكا فيه ، تماما مثل ما كان يسمى بالروح ، وكانت
« الآلية » التي جسمت فكرة الحتمية أكثر محورية لتصور التنوير الجديد
لنطبيعة من المادية .

وهكذا استمر النموذج الآلي للطبيعة صامدا . وبالمناسبة ينبغي أن
يلاحظ أن هناك نموذجا آخر هو النموذج التوليدي genetical
الذي كان سريخ التوطيد لنفسه بين العوام وبين العلماء أيضا . ولقد
صورت الطبيعة في صورة تاريخية في مؤلفات متعاقبة لجيمس هاتون
Hutton « ١٧٨٥ - ١٧٩٥ » وسير تشارلز ليل Lyell
في الجيولوجيا وجورج كوفير Cuvier في علم الحفريات « ١٨١٣ -
١٨١٥ » وروبرت تشامبرز في التطور (١٨٤٤) ولم يقبل الجميع
النظرية الجيولوجية والبيولوجية التاريخية الجديدة ، وتسبب كتاب
تشامبرز Vestiges of Creation وهو كتاب علمي من تأليف أحد هواة
العلم في احتدام القتال بين العلماء بما في ذلك الشاب توماس هنري

هكسلي . ومع هذا فعند منتصف القرن ، بدأت فكرة التطور تلوح في الأفق وتشهد بمدى ذبوع كتاب تشامبرز ، كما بينت آتفا ، فلم يكن عالم التنوير الجديد تطوريا راديكاليا ، فى ناحية أفكاره عن الطبيعة - على أقل تقدير - ومع هذا فقد ساعد هو أيضا على تمهيد الطريق لداروين .

فى مقدورنا التعرف على عدد من الاتجاهات المصاحبة فى النظر الى الطبيعة ، نستطيع أن نفرق بينها وبين نماذج الطبيعة . ويبرز أحد هذه الاتجاهات بوجه خاص لأهميته المتزايدة . انه الاتجاه البروميثى الذى ظهر عندما كان هناك نفر اتبع نظرة مالتس ، واستمر يعتقد أن الطبيعة شحيحة ، وأنه من المتعذر أن تنتج غذاء يكفى مواجهة احتياجات السكان المتزايدة ، وكان من الصعب اتباع هذا الاتجاه تمشيا مع نظرية المحافظة على الطاقة . ويمكن النظر أيضا الى الطبيعة كمستودع ضخمة للطاقة لا يفرغ أبدا ، أو على أنها تقدم وفرة تعادل ثروة قارون . والجملة الأخيرة مأخوذة من قصيدة لتينيسون ، وقالها عند افتتاح المعرض الدولى ١٨٦٢ . وعرضت فى هذا المعرض بين أشياء أخرى أحدث الآلات من آلات للحصاد والفلاحة والمغازل والعجلات والمحركات . ومن الحق أن الانجليز على عهد فيكتوريا ، وبخاصة الأدباء قد حاروا فى شأن الآلة . ومع هذا فقد تزايد الاضطراب فى عصر الصناعة فى الحكم على الآلات ومن اخترعوها ، والقائمين بتشغيلها . اذ أصبحت الآلة رمزا كبيرا لسيادة الانسان على جمادات الطبيعة . ولقد كان هذا عهدا من التاريخ ينظر فيه الى التكنولوجيا كشئ حميد باعتبارها تخدم أفضل مصالح الانسان ، وباعتبارها أخضعت الطبيعة لنفع البشر . ولقد عبر صمويل سنايلز Smiles الذى اشتهر بوجه خاص بكتابه الرائج Self Help

« الارتكان على النفس » (١٨٥٩) ، لأنه جسم هذا الاتجاه البروميثى فى سبيل متدفق من التراجم الشعبية للمخترعين والمهندسين ودعاة الارتقاء .

دين الانسانية (*)

« من المستحيل أن يفتقى الدين من الدنيا . وكل ما هناك هو إمكان تحوله من صورة الى أخرى » لو أن سان سسيمون لم يقل هذه

(*) يلاحظ أن بعض فلاسفة القرن التاسع عشر قد عبروا عن عدم رضائهم عن الدين السائد بجملة وسائل ، وظهر فلاسفة ينتقدون الكتب السماوية المقدسة نقدا قاسيا وجارحا، ولا يخفى أن المؤلف لا يرضى عن الكثير من هذا النقد ، ومن هذه الشطحات . وقد أعلن عن عدم رضائه بطريقة ذكية ، فبعد أن ذكر النظريات الآتفة الذكر بأمانة علمية كبيرة ، اختار للفصل الأخير عنوان « النكسة » التى حلت بهذا القرن ، رغم تقدمه فى العلم لافتقاره الى مظهر هام لا غنى عنه وهو « الايمان » .

العبارة . (ويقال انه قالها وهو على فراش الموت) لكان من الواجب ان يفولها لأنها أجملت نظرتة الشخصية للدين . ونظرة التنوير الجديد أيضا . وشدد التنوير الجديد من هجومه على المسيحية كدين سماوى . وبفضل تجربة الثورة الفرنسية ، التى لم تصل الى نتيجة حاسمة ، كان التنوير الجديد أقل اهتماما بسحق الدين بقدر اهتمامه بنطويته (٢٠) . فلقد قدر الدين لنفعه الاجتماعى الى جانب مزاياه الأخرى . وهذا يفسر المحاولات العديدة ، التى أعقبت ظهور كتاب المسيحية الجديدة لسان سيمون ١٨٢٥ ، وفيه ابتكار لدين جديد يجمع فى الوقت نفسه بين المصادقية العلمية ، واشباع الرغبة السيكولوجية ، والنفع الاجتماعى . وانبعت من هذا المناخ دين جديد للانسانية يقترن عادة بأوجست كونت ، وان كان فى الواقع قد انتشر الى ما وراء صفوف الوضعية حتى ضم جماعات مختلفة كالراديكاليين الفلسفيين وشباب الهيجليين وعدد من الأدباء المميزين مثل جورج اليوت (٢١) . وازدهر هذا الدين أيضا وان كان فى صورة مقيدة بين السلالة الحديثة للقوميين الأحرار . ولا بد أن يكون دين الانسانية قد بدا لى مسيحى أو حتى لمؤلهى الطبيعة كأنه لا دين على الإطلاق ، بعد أن تخفف من الآله ، واقتصر فى نهاية المطاف على الانثروبولوجيا أو الايمان بالانسان .

واستمرت عملية تفكيك المسيحية : ففى أى جو وضعى ، يعتقد ان المسيحية تتعامل مع ما لا تستطيع أن تشاهده أو تراه ، ومن ثم فانها لا تكون علمية . وقد تشككت الوضعية أيضا فى الأخلاق ، لأنها كانت منشغلة - كما قيل - بعشق النفس (أى بالفرد وخلصه الشخصى) ، ومعنية قليلا بالشعور الاجتماعى أو (الغيرية) . ومن المثير للاهتمام ، أن تتصور حركة « النقد الأعلى للمسيحية على أنها أسطورة »

(٢٠) أجل - لقد تحدث شباب الهيجليين عن انتقالهم من عصر الدين الى عصر جديد للفلسفة ، الا أن « فلسفتهم » لم تنكر البنى وجود « روح » أو « الجانب المقدس » ، على الأقل فيما يتعلق بالانسان ، والواقع ان David Friedrich Strauss قد استعمل مصطلح « دين الانسانية » .

(٢١) يتعين أن ينظر الى دين الانسانية فى سياق التاريخ الشامل للأديان . واستمرت منظمات الكنيسة تقوم بدور اجتماعى فعال حتى الستينات والسبعينات ، وتنشد ٧٠ أغلبية الطبقة المتوسطة ، والطبقة العليا فى أوروبا . ومن جهة أخرى - فان تمسك أبناء الطبقة العاملة بالمسيحية التقليدية - وبخاصة فى المدن الأنجليزية - اما كان لا وجود له ، أو كان يتضاءل تضاؤلا سريعا . وبذلك يكون دين الانسانية قد استمر يعد أهم « الأديان » العلمانية التى تستهوى المنقذين . ومع هذا فانه الإزداد توطدا بعد أن اتجه المجتمع الى العلمانية .

وليس على أنها تدليس ، وان لا تراها مرضا باثولوجيا ، وانما كاسقاط
نفسى أو « اغراب » : « لقد تحطم ايمانى نتيجة للنقد التاريخى ، وليس
من أثر المذهب المدرسى (الاسكولائية) أو المنطق (٢٢) » ويثبت هذا
التصريح الذى جاء على لسان رينان فى مذكراته أهمية الاتجاه الجديد فى
النقد التوراوى والدينى ، وكان رينان يتذكر تجربته كطالب دين فى
باريس ، ومروقه اللاحق من أتباع الكنيسة الكاثوليكية (١٨٤٥) لقد
كان هذا النقد أكثر عمقا وتاريخية من النقد العقلانى للتنوير القديم .
وكان جانب كبير من هذا الاتجاه من صنع الألمان ، واستقى النقد مقوماته
الى درجة كبيرة من التاريخانية الرومانتيكية ، أى هردر وهيجل بخاصة ،
ومن العلم أيضا . وفسر دافيد فردريش شتراوس (الذى سُمى
« ايزاقريوط الحديث ») حياة المسيح اسطوريا . فالاسطورة نتاج
اجتماعى وانعكاس فى الفولكلور لأفكار شعب يعيش فى مكان معين وزمان
معين فى التاريخ . فلقد سجل الانجيل على سبيل المثال الفكر الشعبى
Volksgeist للمسيحيين الأوائل . وفوق كل شئ فانه قد سجل
ايمانهم الوجدانى الموروث عن اليهود عن ظهور المسيح . ورغم أن هذه
الاسطورة قد احتوت على حقيقة لا تناسب كل زمان ، الا انها احتوت
على حقيقة تمثل عصرها . وهكذا مثل شتراوس المسيحية كشيء مربوط
بالزمان ، وانها قد تجاوزت بالفعل . فلم تعد أساطيرها الخاصة صالحة
للتطبيق ، الا أنها تمثل مرحلة هامة فى تقدم « الروح » . واتخذ بالمثل
لودفيج فويرباخ - مستلهما هيجل - نهجا أكثر سيكولوجية ، وأن كان
كتابته الكبير عن ماهية المسيحية (١٨٤١) قد نظر الى الأديان نظرة
تاريخية . ويعنى فويرباخ بعبارته الشهيرة : « اللاهوت هو الانثربولوجيا » .
القول بأن الدين اذا فهم فهمنا صحيحا سيبين أنه صدر عن الاسقاط
النفسى ، ويمثل الطبيعة البشرية بعد موضعتها . فلقد خلق الانسان
الآلهة عبر العصور على صورته ، من احتياجاته ومثله المتغيرة . واذا عبرنا
عن ذلك بلغة أكثر هيجيلية قلنا ان الدين يمثل اغراب الانسان عن
نفسه ، ولكن بينما كان للاغراب الهيجلي Entifromdung مفهوم
موجب - مثلما حدث عندما قال ان الروح تحتاج تجربة الاغراب الذاتى
فى التيار الزمنى لتحقيق الوعى الكامل . الا أن اتباعه قد تصوروا
الاغراب دائما تصورا سلبيا . وكتب فويرباخ : « لكى يثرى الله لابد أن
يظل الانسان فقيرا . وحتى يبقى الله هو الكل ينبغى أن يكون الانسان

Souvenirs d'enfance et de jeunesse — Ernest Renan. (٢٢)

(١٨٨٢) الفصل الرابع . Le Seminaire d'Issy.

لا شيء » (٢٣) • ومن ثم فبمجرد أن ادرك الانسان أن المسيحية وهم ، أو أسطورة — — وكان هذا من نتائج الاغراب الذاتى — كان هذا هو أفضل ما فعل الانسان ، لأنه تمكن على التو من الاتيان بدين أسمى أو بفلسفة أسمى •

والدين الأسمى هو دين الانسانية • وفى تصور كونت لهذا الدين ، أصبحت الانسانية الجماعية هى الاله الجديد ، وسماه كونت « الكائن الأسمى » أو « الكينونة الأسمى » التى لم تك على الاطلاق مماثلة للكينونة اللامفهومة للمسيحية أو للطبيعة المؤلهة التى لا يسمح وجودها بأى برهان أو حتى بالمقارنة بأى شيء حقيقى • ولم تكن « الكينونة الأسمى » شيئاً فوق الطبيعة أو شيئاً مطلقاً • فطبيعتها نسبية ، وبهذه الصفة فانها قابلة للنمو والسمو • ومع هذا يعتمد نموها على أفعال البشر التى حلت فيها المشاعر الاجتماعية محل عشق النفس ، ومن هنا فإن كنيسة كونت ، التى لم ينضم اليها أحد سبتتكر أعيادا للقديسين لتكريم أناس كالفنانين والحكام والعلماء وما أشبه ، من أولئك الذين كرسوا حياتهم طوال التاريخ ليس للعبادة فقط ، وانما لكى يندمجوا فى هذه الكينونة الهائلة ، يعنى الانسانية فى أفضل أحوالها البعيدة عن الأنانية ، وبذلك تتحقق السعادة ، ويتحقق التقدم على الأرض (٢٤) •

وانتهى شباب الهيجيليين الى نتائج مماثلة ، وانما باتباع طريق مختلف • وعلى الرغم من أن هيجل نفسه لم يشارك فى صنع دين للانسانية ، الا أنه وضع أسسه • فلقد سعى مثل الرومانتيكيين للتغلب على الشئانية ، ومن ثم فانه قد أخضع الله لتيار الزمان ، وبذلك خلط العقل الالهى بالعقل الانسانى ، فالله بعد أن جرده هيجل من شخصيته كمطلق أو روح كامنة ، فانه ارتقى أو أصبح على وعى بذاته أو بالحقيقة فى جملتها • ويتحقق ذلك خطوة خطوة فى التاريخ واعتمادا على الفكر الانسانى • واعتقد هيجل أن التأليهية التقليدية قد نمت كاستجابة لتجريد الانسان وحياته الاجتماعية من قيمتها فى العالم القديم • وبعد أن يأس الانسان من حالته الأرضية خلق الله الترانسندتالى الساكن الذى

(٢٣) Feuerbach ماهية المسيحية Das Wesen des Christentums
(١٨٤١) • الفصل الأول ، القسم الثانى ، وظهر كتاب « حياة يسوع » لأول مرة
١٨٣٦ - ١٨٣٥ •
(٢٤) Auguste Comte « نظرة عامة الى الوضعية » ترجمه الى الإنجليزية
J. H. Bridges لندن ١٨٨٠ ص ٢٤٥ - ٢٤٧ •

يقوم بدور الآخر ، وبينهما علاقة هي علاقة العبد بالسيد . ولكن الآن بعد أن تجاوز الانسان شقاء أحوال العالم القديم ، فقد غدا قادرا على أن يرى العالم نفسه كما هو في الحقيقة أى كوجه من وجوه المطلق ، وبذلك يمكن التغلب على التباين الحاد بين الله والانسان . والمطلق بعد تعريفه بالكل الشخص الكلى ، فانه قد احتفظ بطبيعته وهويته عبر كل التغيرات فى الزمن . ولكنه أصبح لا يعى ذاته الا من خلال الوعى المتنامى للانسانية . وقرب أرنسبت رينان تصور هيجل عندما قال فى كتاب محاورات فلسفية أن الله (المثل الأعلى) سيتحقق من خلال بحث الانسان عن المعرفة ، وسأل أحد محاوريه : انك تعتقد اذن مثل هيجل أن الله ليس كائنا فى الحاضر ، ولكنه سيكون ؟ فكان الرد « ليس تماما ! المثل الأعلى موجود . انه أبدى ، ولكنه لم يتحقق بعد ماديا ، وسيتحقق يوما ما (٢٥) » .

واتخذ أتباع هيجل الخطوة التى أحجم هيجل عن اتخاذها ، فلقد حولوا الله الى انسان ، كما كان كونت يفعل فى فرنسا ، وأصبح الله عند شتراوس وفويرباخ فى النهاية انسانا ، بالطبع لقد سبق أن تحول الله فى المسيحية الى انسان ، أو الى المسيح وحده ، ولكنه عند شباب الهيجليين قد جسد الله نفسه — كما يمكن القول — فى الجنس البشرى برمته . فالمسيح الحق هو الانسانية ، التى آوت الروح فى نطاق نفسها ، ولكنها تموضعت وتبعثرت فى آلهة الأديان المتعاقبة ، حتى فى المسيحية ذاتها . وتمشيا مع ما قاله فويرباخ ، فانه حتى هيجل قد فرق بين الله والانسان : فلقد استعمل المطلق الهيجلى الفكر الانسانى حتى يحصل على الوعى ، ولكن البشرية الآن ، وهى فى حالة اغراب عن نفسها حتى ذلك العهد ، ترى أن الدين « الله والانسان » ليسا مختلفين . وبذلك لم تبق أى نتفة من الترانسندتالية فى علم المسيحيات .

وقال فويرباخ : « ان التقدم التاريخى للدين يتلخص فيما يلى : ان ما نظر اليه الدين الباكر كشيء موضوعى قد أصبح ينظر اليه الآن كشيء داني ، يعنى ان ما كان يتأمل ويتعبد كاله أصبح يدرك الآن كشيء انساني » (٢٦) .

وهكذا خلق شباب الهيجليين ديننا انسانيا جديدا (وكثيرا ما كانوا

Dialogues et Fragments Philosophiques — Ernest Renan. (٢٥)

باريس (١٨٧١ ؟) ص ٧٨ .

(٢٦) Ludwig Feuerbach — ماهية المسيحية . ترجمه الى الانجليزية جورج

الپوت (هاربر) ١٦٥٧ ص ١٣ .

يفضلون تسميته بالفلسفة ، وان كان هذا ليس بصفة دائمة (مستنداً على « الروح » التي وضعت الآن داخل الانسان نفسه .

ويرتكز دين الانسانية - سواء كان فرنسياً أم ألمانيا - على الاعتقاد في عظمة الانسان ، أو على قدرة الانسان على صنع نعمته ، على أقل تقدير . والحق أن تقدير الطبيعة البشرية قد ارتفع قدره في عالم التنوير الجديد برمته ، أي الى ما هو أعلى من التنوير القديم . بطبيعة الحال - هناك اختلاف كبير حول السمات الدقيقة للعظمة ، كما ازداد التوتر حتى في نطاق مدرسة الفكر الواحدة ، بين التصورات القائمة على الكليات ، والتصورات النسبية . ومع هذا وإذا تحدثنا بوجه عام ، قلنا أن التنوير الجديد قد اتجه الى تأليه الانسان بمعنى أنه نسب اليه ، أو الى الجنس البشري ، ان لم يكن للفرد ، الكثير من الصفات والقدرات التي كانت وقفاً على الله وحده ، وأوضح فويرباخ ذلك بجلاء في فاتحة كتابه *magus opus* . اذ كان عنوان الفصل الأول من كتاب ماهية الانسان هو « الطبيعة الأساسية للانسان » . وفي هذا الفصل ، فرق فويرباخ في البداية بين الانسان والدابة . وهذه تفرقة هامة ، لأنه في وقت متأخر من القرن سيمحي هذا الفارق ، أو يصبح مخشياً . فما يفرق الانسان عن الدابة هو الوعي ، وهو ما يعنى القدرة لا على العمل تبعاً للغريزة ، بل على التفكير الواعي في الآخرين ، وفي النفس أيضاً ، والتفكير في النوع ككل ، « واتخاذ الانسان نفسه موضوعاً للفكر ، لا الطبيعة المحددة أو المتناهية ، وانما الطبيعة اللامتناهية » . ومكونات هذه الطبيعة اللامتناهية هي العقل والارادة والطبيعة والمشاعر . وسمى فويرباخ هذه الطبيعة بالأقانيم الثلاثة المقدسة للانسان ، وسميت هذه المكونات أيضاً بالمهايا . وقال عنها فويرباخ انها تمنح الانسان القوة ، وهكذا صادفت نرجسية منتصف القرن في فويرباخ أبلغ معبر عنها :

« الوعي هو السمة المميزة للطبيعة الكاملة . وهو موجود في حالات الكينونة المكتفية بذاتها والمكتملة فحسب . ويشهد بهذه الحقيقة حتى غرور الانسان . اذ يعد رضاء الانسان عن نفسه نتيجة ضرورية لا اختيارية لاكتمال هذه الصورة وجمالها . فالصورة الجميلة ترضى عن نفسها ، وتشعر بابتهاج ضروري بذاتها عندما تتأمل هذه الذات . ويتحول هذا الرضاء الى غرور عندما يستاء الانسان من صورته باعتبارها صورته الفردية ، وليس عندما يعجب بها كنموذج للجمال الانساني بوجه عام . ومن المناسب أن يعجب بها على هذا الوجه ، فهو لن يدرك أي صورة أجمل أو أجل من صورة الانسان » (٢٧) .

قبل أن نتابع الكلام عن ثالوث فويرباخ ، الذى مازال اسميا تماما ينبغي أن يلاحظ أنه افترض وجود طبيعة بشرية « أساسية » ، أى كلية ، وفعل الشيء نفسه الى حد ما كارل ماركس ، وأيضا وفوق كل هؤلاء جيريمى بنتام . وعلى الرغم من أن بنتام كتب مقالا فى الموضوع ، الا أنه لم يعر اختلاف المكان والزمان وتأثيره على الطبيعة البشرية أو التشريع أى اهتمام . اذ عنى به عناية ضئيلة . واستنتج بنتام - على غرار التنوير القديم فى الأغلب - فلسفة سياسية كاملة - كما فعل أيضا جيمس ميل - ما اعتقد أنه قوانين كلية لا تتغير للطبيعة البشرية : « لقد وضعت الطبيعة البشر تحت سيطرة سيدين : هما الألم والمتعة ... الخ » غير أن هذه النظرة الكلية قد بدأت تفسح بالفعل الطريق أمام انثروبولوجيا أكثر دينامية حتى فى نطاق المذهب النفى ذاته . فلقد تعلم ميل الابن - أن لم يكن ميل الأب ، من الرومانتيكية ومن كونت ، كيف يفكر تاريخيا - ومن ثم وعلى الرغم من أنه استمر يتحدث عن القوانين الكلية ، الا أنه قد ازداد تأثرا « بفكرة الطوعية غير العادية للطبيعة البشرية » (٢٨) والارتقاء المحتمل للقدرات الانسانية من أثر المكان والزمان . ويلاحظ هذا التوتر أيضا بين شباب الهيجيليين رغم « ماهويتهم » أى اتباعهم للـ *essentialism* وهى نزعة متطرفة من المثالية ، فلقد اعتقدوا يقينا فى ارتقاء الوعى الانسانى . وتماثل ماركس هو وفويرباخ وبنتام (الذى زجره فى مجالات أخرى ، ووصفه بأنه قمة التعصب) ، فسلم بوجود « طبيعة بشرية بوجه عام » أغرب عنها الانسان ، وكان ماركس تواقا للغاية للعودة اليها ، وتقترن بها « الطبيعة البشرية كما تتحور فى كل عصر تاريخى » (٢٩) ، وتمثل الاولى فى الانسانية الأساسية للانسان ، أى الانسان ككائن اجتماعى حق ، وتنوع الحالة الثانية ، بتنوع الأحوال الاجتماعية والسياسية ، التى قد تبدو فى صورة أنانية ، أو فى صورة التماس للنفع ، كما يحدث فى ظل الأنظمة الرأسمالية . واعتقد كارل ماركس بالطبع أن حركة التاريخ متجهة الى الشيوعية ، وتنبئ بنهاية الانسان الأنانى والاغراب ، واكتشاف طبيعة الانسان وماهيته استردادها .

ويظهر الشعور - وهو من ظلال الرومانتيكية (أو الحب) - وهو من الاقانيم الثلاثة لفويرباخ فى كل قائمة تتحدث عن مكونات الانسان

(٢٨) *Autobiography - J. S. Mill* الفصل الخامس *One Stage Onward*.

قال ميل انه استعار هذه العبارة من القانونى جون أومنتين .

(٢٩) استعمل ماركس هذه المصطلحات فى كتاب « رأس المال » راجع كتاب

Marx's Concepts of Man - Erich Fromm (نيويورك ١٩٦١) الفصل الرابع .

الأساسية على وجه التقريب ، ففي البنتامية ، قيل ان حب الذات اللارومانتىكى هو الذى يحرك العالم ، ولكنه يعنى فى أقل تقدير نوعا من الانانية غير المستنيرة ، لأنه اما يحقق آليا « أعظم سعادة لاكبر عدد » ، أو يستعمل بدهاء لهذه الغاية . ورغم كل هذا فان جون استيوارت ميل أيضا هو الذى دفع التركيز على الانتروبولوجيا النفعية للتحويل من الانانية للغيرية . ولقد رق قلبه بعد أن قرأ الرومانتيكيين ، ووسع ميل من تصور سعادة الفرد فجعله يضم التعاطف مع الآخرين . وهكذا اتجه الى الاعتقاد بأن « التعاطف طبيعى » وان كان أضعف من حب الذات فى هذه المرحلة بالذات من التاريخ . وكانت الحجة التى استند اليها هى امكان استبعاد الانانية فى رعاية المؤسسات الحديثة من البشرية بالاعتماد على التربية . وينطبق هذا الحكم حتى على « القطيع غير المهذب » ومستخدميهم . وكتب ميل : « ان التعويق ليس من المقومات الانسانية للطبيعة البشرية » (٣٠) وكان بوسع ميل أن يتعلم هذا الدرس - ولعله تعلمه من جانب - من أوجست كونت الذى كان فى هذه اللحظة يعينها يدعو الى دينه الجديد المستند الى الشعور أو الغيرية . وكلمة الغيرية من ابتكاره ويستطيع دين الانسانية أن يتغنى « بالتقدم الرائع للانسانية وانتقاله من الشهوات البهيمية الى التعاطف المجرد من الانانية » (٣١) وحتى شباب الهيجيليين ، فرغم ارتقاء عقولهم ، وغلبة اللهجة المتغترسة على كتاباتهم ، الا أنهم تمرغوا فى حب البشرية . ووفقا لما قاله فويرباخ فان العلامة المميزة للإنسان غير المغترب هى أن يكون قادرا على حب البشرية . وهو شعور مستحيل ، من ناحية ملموسة ، مادام المرء يحب الله . وقدم موسى هس التابع الاشتراكى لفويرباخ ، الملاحظة الاخرى بأنه لكى تتحقق هذه الطبيعة الحقة للانسانية فلا بد من القضاء على النظام الرأسمالى ، الذى تمتد جذوره الى الانانية . ومن الحق أن ماركس قد قدم برهانا ضد ماكس شترنر قال فيه ان « الذات » هى أيضا مجردة ، وانها من نتاج نمط ما من النظام الاجتماعى ، وحث ماركس - خصوصا فى المقالات الفلسفية الباكورة - على تحرير الانسان من غربته عن أقرانه ، واستعادته لماهيته الحقة ، أو لكيانه النوعى ، وانتهت الأخلاقيات الطبيعية عند ماركس الى أخلاقيات لا طبقية عمادها المشاعر .

والاقنوم الثانى من الاقنوم الثلاثة عند فويرباخ هو الارادة ، وقد

(٣٠) Autobiography - J. S. Mill الفصل السابع General View

of the Remainder of my life. يعقب ميل هنا على امكانات الاشتراكية .

(٣١) Comte نظرة عامة الى الوضعية (انظر ملحوظة ٢٤) ص ٢٥١ .

أثار كثيرا من الخلاف . وليس من العسير ادراك السبب ، والناس من أصحاب التكوين العلمى للذهن يطالبون - طبيعيا - بعلم للطبيعة البشرية . ويعنى الحصول على هذا العلم قبول الحتمية من أناس يعتقدون أيضا بقدرتهم على تسيير الأحداث . ولما كان الهيجيليون أصحاب استعداد للاعتقاد فى قدرة العقل على تحرير نفسه ، فانهم لم يشعروا بهذا التوتر شعورا حادا . وشعر آخرون به ، وبخاصة أولئك الذين انغمسوا فى معمعة العلم الوضعى مثل جون ميل ، الذى أقلقته المشكلة بغير حد . ورص ميل كل البراهين المؤيدة والمعارضة ، وانتهى فى آخر المطاف الى موقف وسط كان نموذجيا تماما . وحدثنا ميل فى البداية عن الضرورة الفلسفية التى دعا اليها أتباع أوين (صاحب اليوتوبيا) ولكنها كانت متضمنة أيضا فى سيكولوجية التداعى ، التى كان يرحح تحتها وكأنها كابوس . ولقد سبق أن ركز والد ميل (جيمس) - وهو مؤلف لعدة كتب عن سيكولوجية التداعى - على سلبية الذهن ، وكان يزعم أنه باكتشافه لقوانين هذه السيكولوجية ، قد استطاع أن يجعل العقل الانسانى منبسطا مثل الطريق من شارينج كروس الى كنيسة القديس بول (بلندن طبعا) ، وتمرد الابن ، نصير الحرية مستقبلا ، ضد هذه النزعة البيئية المتطرفة وهذه الآلية :

« لقد شعرت وكأنه قد أثبت علميا أننى عبد عاجز تبعا لما تبين أنفا ، وكان سلوكى وسلوك جميع الآخرين أحدثته فىنا فاعليات خارجة عن سيطرتنا ، واننى مسلوب تماما من قوتى » .

ولكن ميل بوصفه رسولا للعلم ، ونصيرا ، الى جانب كونت وآخرين لظهور علم اجتماعى جديد ، فإنه لم يكن قادرا على المسايرة الكاملة للنظرية المضادة التى تؤمن بدور الارادة ، ومن ثم جاء بحل وسط فى « نظريته الخاصة بالظروف » . واعتقد ان الضرورة من المصطلحات المضللة ، التى يسهل الخلط بينها وبين القدرية . وإذا فهمت فهما صحيحا ، فإنها تعنى مجرد مذهب العلة والمعلول عند تطبيقه على الناحية العملية الانسانية . وهذا قد أدى الى تخيل وجود قدر معقول من الانتظام فى هذه الناحية العملية ، وجعل بعض التنبؤ ميسورا . ونشبت المتاعب من دلالة المصطلح على « اللاتحكمية » ، *irresitibleness* ، التى ما كان ميل ليقبلها أيضا . وجاء حل هذه المعضلة أقرب الى اللغز : « لقد رأيت أنه رغم ان سلوكنا خاضع فى تكوينه للظروف ، ألا أن رغباتنا قادرة على فعل الكثير لتشكيل هذه الظروف » . وبوسع ارادتنا أيضا عندما تؤثر على بعض هذه الظروف ان تعدل عاداتنا مستقبلا أو قدرتنا على

الارتغاب » (٣٢) . ويعتمد البرهان في المقال الكبير عن الحرية كلية على الافتراض السابق لهذا النوع من الاختيار الحر المؤثر في صياغة السلوك الانساني ، وعلى التأثير في الاحداث بالتبعية . فلقد تضمن السطر الشهير الذي يقارن الطبيعة البشرية « لا بآله تبني بعد الرجوع الى نموذج وانما بشجرة ، تنمو تبعا لميل القوى الداخلية التي جعلت هذه الطبيعة البشرية شيئا حيا » (٣٣) . ولقد طالب الفيكتوريون بكل من العلم والهيومانية (النزعة الانسانية) بالرغم من تعرضهم لموقف صعب يدفعهم الى الاختيار بين الحتمية أو حرية الارادة (٣٤) ، ومن المثير للاهتمام ، ان نسمع ما قاله كلود برنار عن الموضوع . فكما رأينا ، لقد وطد برنار الحتمية كأول مبدأ للعلم ، الا أنه فرق أيضا بين الحتمية والقدرية وأفسح المجال لحرية الارادة ، وكان برنار يتحدث - بطبيعة الحال - في كتابه دراسة في الطب التجريبي عن الضرورة البيولوجية ، « وليس الضرورة البيئية » ، على كل حال فإنه اكتشف في الكائنات الانسانية قوة حيوية *La force Vitale* وسماها أيضا *Le pouvoir legislatif* (القدرة على وضع القانون) ، التي تعد فوق المادة . فهي قادرة على التصرف في المادة وتشكيلها (٣٥) .

ومع هذا فقيما يتعلق بالمكونات الثلاثة لفويرباخ (أو اقانيمه الثلاثة) فان التنوير الجديد قد تشابه هو والتنوير القديم في اعلاؤه من قدر العقل . اذ يمثل العقل سواء آكان استنباطيا أو استقرائيا ، أو استنباطيا عكسيا أو تاريخيا (جون ميل) نقديا أو ميتافيزيقا - الأمل الانساني الأساسي للتقدم . وحول هذه النقطة ، حدث أعظم اتفاق مستطاع . وعلى الجملة ، لقد أسقط التنوير الانسان اللاعقلاني من حسابه . فالعقل هو الراكب الراسخ لفرسي الشعور والارادة ،

(٣٢) فيما يتعلق بجميع هذه النقاط ، بما في ذلك العبارة المستشهد بها من كتاب *Autobiography* تأليف *Mill* انظر الفصل الخامس من كتاب *One Stage Onward* وكتاب *System of Logic* الكتاب السادس (الفصل الثاني) .

(٣٣) *On Liberty* - J. S. Mill. الفصل الثالث *Of Individuality*

(٣٤) فمثلا ، كان *Charles Bray* من *Corentry* مفكرا حرا ، ومن علماء *Phrenology* يؤمن ايمانا متطرفا بالضرورة . واختلف هو وجورج اليوت حول هذه المسألة . ومن جهة أخرى ، فان *Samuel Smiles* ينتمي الى الطرف المقابل . فلقد قال : « انها الارادة أو رسوخ الهدف ، التي تيسر للانسان فعل أي شيء ، أو الحصول على كل ما يبتغيه عقله من أمان أو انجازات » .

(٣٥) *Principe de médecine experimentale* - Claude Bernard

جاءت ضمن *Positivist Thought in France during the Second Empire* (اكسفورد ١٩٥٩) ص ٨٠ .

ولقد بلغ هذا الاعتقاد في الانسان العقلانى الأوج - ومن الغريب أن يحدث ذلك عند البنتامين • ومن الميسر حساب المقصد بحذايره لهذه التركيبة من البنتامية والهدونية (المذهب اليونانى القديم الذى كان يعتبر المتعة غاية الحياة) عقلانيا ، اذا اعتمدنا على الحساب الأخلاقى الشهير لكل من خير الفرد أو المجتمع • ووسع كل من بنتام وجيمس ميل من قاعدة العقلانية حتى أصبحت تتسع للكثير وللقليل أيضا وتبعها لما قاله جون ميل •

« لقد اعتمد أبى اعتمادا كاملا على عقول البشر ، كلما سمح بإحداث هذا الأثر حتى شعر كأن كل شيء سيكتسب اذا تعلم السكان جميعا القراءة ، واذا سمح لكل الآراء بأن تبلغ لهم شفها وكتابة ، واذا نالوا حق التصويت ، سيكون بوسعهم اختيار المشرع ، وستصبح الإرادة التى اتخذوها ذات تأثير » (٣٦) •

وفيما بعد ، تولدت عند جون ميل شكوك خطيرة فى عقلانية الكثرة والاعلبيات البرلمانية والرأى العام بالتبعية • ورغم هذا ، فانه لم يختلف اختلافا أساسيا هو والمقدمات المنطقية الكبرى لأبيه ، فى نهاية المطاف إلى أقل تقدير • وبعد ذكر هذا التحفظ فائنا نقول ان ميل رغم ما غرس فى شبابه من مشاعر ، فانه نزع إلى اثبات خور الحضارة الفكرية ، أو فى ميسورنا القول أنه توقف عن الاعتقاد فى قدرة العقل على النهوض بالافراد والمجتمعات • وعلى ضوء هذا الايمان ، الذى عرضه أيضا - وان على وجوه مختلفة - الوضعيون - والهيغيليون ، فلا عجب اذا استطاع مؤرخ مثل ليكسى W.E. Lecky ان يؤلف كتابا يمجّد الروح العقلانية فى أوروبا The Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe فالعقل قادر على اكتشاف قوانين الطبيعة والمجتمع حتى - وكما أصر ميل - اذا لم تزد بعضها عن مجرد قوانين تجريبية « وفى وسع العقل أيضا أن يحدد الأهداف الصحيحة ويحث الناس بالنقاش والدليل على مناقشتها » •

ومما له أهمية أن لا يجيء فى هذه الكتب أى ذكر لشيء يمكن أن يقارن بالخطيئة الأزلية • بطبيعة الحال هناك ، قدر كبير من الشر والمعاناة فى العالم ، كالفقر والمرض والظلم والاعراب • ولكن النقطة الأساسية هى عدم وجود شيء فى الطبيعة البشرية ذاتها لمنع الارتقاء ، أو للخلاص من هذه الاوصاف • ومن ثم ففى الوقت ذاته الذى كان فيه سيرن كيركجورد - وكان غريب الاطوار فى زمانه - يتوجع لحالة الانسان الفارقة على الدوام فى الخطيئة ، كان دافيد شتراوس ينسب الخطيئة إلى تناهى

الانسان (ومن حسن الحظ أنه مؤقت) كما نسبها فويرباخ الى حب الله (١) الذى يطرح من حب الانسان لنفسه ، ونسبها ماركس الى نظام اقتصادى بال . أما ميل نفسه فنسبها الى الجهالة ، وما يترتب عليها من اختيار خاطئ . وجاء هربرت سبنسر فنسبها الى تكيف الكيان الانسانى . وهكذا . . . وعكس حتى اللاهوت المسيحى الى حد ما هذا التفاؤل كما تبين من التأثير العارم لنظريات ريتشل (٣٧) فى الجزء الأخير من القرن . ولقد رفض البرخت ريتشل - ومن المثير للسخرية أن يكون لوتربا يعنى بروتستانتيا - مذهب الخطيئة الأزلية ، واستعاض عنها بما سماه (مملكة الخطيئة) التى لا تتولد عند الطفل الذى يكتشف عنده حافظ غير محدد نحو الخير ، ولكنها تتولد من العادات والمحاكاة والاستعمال الخاطئ لحرية الارادة - فالشر يقبل العلاج وهذه هى رسالة التنوير الجديد . وقال ميل فى كتابه Utilitarianism (١٨٦٣) « لا أحد يستحق رأيه الالتفات ، يتشكك فى أن أغلب الشرور الموجبة الكبرى فى العالم تقبل الإزالة فى ذاتها ، ويمكن قهرها اذا اعتبد على العناية والجهد الانسانى » . ووصف دافيد شتراوس الجنس البشرى فى مصطلح أكثر ميتافيزيقية بأنه الصنف « الذى لا خطيئة له » وربما استمر الدنس عالقا بالفرد ، ولكنه شيئا فشيئا سيختفى من الجنس البشرى عندما تصبح الروح المتناهية على دراية بلا تناهيها (٣٨) .

الحرية

من ناحية ، يفسر دين الانسانية لماذا اتخذ السؤال الاجتماعى مثل هذه الصدارة فى فكر التنوير الجديد . فالمجتمع كما لاحظ ماكس شتيرنر ، بتبصر ، عبارة « عن طيف جديد وعن كائن أسمى جديد » حل محل الاطيف القديمة ، أو الآلهة التى لم يعد الناس يؤمنون بها (*) .

(٣٧) Ritschl (١٨٢٢ - ١٨٨٨) . وقد شغل على التعاقب منصب أستاذ اللاهوت فى بون وجوتنجن . وبالمقدور الاحتماء الى جوهر تعاليمه عن الانسان فى الجزء الثالث من كتابه : Rechtfertigung und Versöhnung (١٨٧٤) .
(٣٨) Utilitarianism — J. S. Mill الفصل الثانى
حياة يسوع (١٨٣٥ - ١٨٣٦) استشهد بها Hugh Ross Mackintosh فى كتاب Types of Modern Theology لندن ١٩٢٧ ص ١١٩ .

(*) ستتكرر هذه العبارات كثيرا فى الكتاب وهى تمثل آفة العصر . وقد كان بالاستطاعة حذفها ، الا أن هذا الاجراء يسيء الى المعرفة أكثر مما ينفعها . فالمفروض أن القارئ انسان راشد يفهم كل عبارة بالرجوع الى سياقها . ولا يصدر حكما على الكتاب الا بعد أن يكمل قراءته . ولعل النشر الكامل يساعد على تعريف المشتغلين بالدعوة الدينية جميع الافكار السالبة التى شاعت فى القرن التاسع عشر بوجه خاص ، وينتظر أن تتكرر فى جميع البلدان التى ستمر بتجربة مماثلة لتجربة الأوربيين لها فى هذه الحقبة .

ومن بين الاخلاف الفكريين لماكس شتيرنر في المانيا ، قام فويرباخ مثالا بالناداة « بدين للسياسة » يتكيف وحاجات العصر الراهن . ويتضمن برنامجا للنهوض الاجتماعى . وكان هذا حقا هو الدافع الرئيسى لحركة شباب الهيجيليين . فهم لم يكتفوا بتحويل الدين الى فلسفة ، ولكنهم أرادوا وضع تفسير جديد للفلسفة ذاتها ، وكتب موسى هس معارضا هيغل فى مقاله بعنوان Philosophie der Tat (فلسفة العمل) : ليست الكينونة وانما العمل اول ما نعى به وآخر ما نعى به « لقد حان الوقت كى تصبح فلسفة الروح . فلسفة للعمل الاجتماعى » (٣٩) وفى فرنسا ، وفى الوقت نفسه أعطى كونت الأسبقية فى نسقه لعلم الاجتماع وقامت بالشئ نفسه البنتامية ، التى كانت أساسا فلسفة اجتماعية ، ليست معنية على الاطلاق بالدين أو الميتافيزيقا ، ولكنها معنية بإعادة التنظيم القانونى والسياسى .

ورغم ان شتيرنر قد زل عندما استعمل كلمة اطياف ، الا أن الفكر الاجتماعى للتنوير الجديد يستحق الاشادة لمحاولته ان يتخذ طابع العلم ، وأن ينشئ « علما للاجتماع » كاملا بالفعل مدعما بالقوانين والقيم التكهنية . اما اى نوع من العلم يتعين ان يكون مثل هذا العلم فمسألة تستحق النقاش . ولقد نوقشت : هل يكون استنباطيا أم استقرائيا ، وأية نظرة - ان وجدت - يتخذها حيال التاريخ ؟ والعلم البنتامى استنباطى يستنتج على غرار اقليدس فى علم الهندسة مبادئ للتشريع من القوانين الكلية المفترضة للطبيعة البشرية . وتمخض ذلك عن ظهور نظرية للمجتمع ساكنة حتى وان كانت تبغى الاصلاح . فهدفها هو تمكين المشرعين من « صياغة قوانين لبلد أو آخر » وشعر جون ميل بالاحباط من هذه النظرة . وجمع المنطق الذى وضعه فى كتابه عن المنطق وتوسع فيه فبين روحى المنطق والتاريخ . فأولا - وكما رأينا - لقد اعتقد ميل ان السيكلولوجية البنتامية مفرطة فى البساطة . ولقد فرق أيضا بين القوانين التجريبية والقوانين « العلية » الحقة . فلما كانت المسائل الانسانية جمة التعقيد لذا تعد التعميمات التقريبية وحدها ممكنة ، فى حالة الظواهر الاجتماعية .

ولكن الأهم هو أن جون استيوارت ميل قد تعلم ، لا سيما من كونت ومن كولريدج أيضا ، والمؤرخ الفرنسى ميشليه ، كيف يفكر تاريخيا ،

(٣٩) From Hegel to Marx : Sydney Hook نيويورك ١٩٣٦
تذكرنا كلمات هس بالقول المشهور لماركس : « الفلاسفة قد تسروا العالم . أما القضية الحقيقية فهى كيف يغيرون العالم »

وتضمن علم الاجتماع عند كوننا قانوناً دينامياً وكذلك قانوناً آخر ستاتيكية - وهو ما يعنى على حد قول ميل « موضوعاً تقبل خصائصه التغير » وباين ميل علم المجتمع والتكرارية فى النظام الشمسى التى يلاحظ فيها التكرار الدائم لنفس المجموعة فى نظام لا يتغير » وعلم المجتمع أقرب الى مبدأ الحركة فى الميكانيكا أو للحياة فى علم البيولوجيا . فليست خصائص الأفراد وحدها تتغير . ولكن خصائص الاغلبية ليست متماثلة فى مختلف العصور » (٤٠) وعلى الجملة لقد اتضح ان الاتجاه يرمى الى الاهتداء الى نظرة الى المجتمع أكثر تاريخية وتمثلاً للارتقاء . ولعل هذا يصبح بوجه خاص عن ألمانيا ، بلذ التاريخانية ، والمدرسة التاريخية فى القانون . فمثلاً كان - ماركس من المعرمن بالمنهج التاريخى ، ووضع فكرة بالغة التعقيد عن النمو الاجتماعى .

ولربما اعتقد ان المضمون الفكرى للفكر الاجتماعى قد بدأ بمشكلة إعادة البناء . وكان هذا على أقل تقدير هو ما تصوره عدد لا بأس به من المعاصرين لفترة ما بعد ١٨١٥ . فعلى أى أساس يعاد بناء المجتمع : الحقوق الطبيعية أم النفعية أم التاريخ أم نظرية العمل فى الملكية . وزادت أهمية هذه الفكرة الأخيرة ، بعد أن تضاعفت النظريات الاشتراكية وهكذا ؟ وسؤال آخر هو ما هى أنواع الحرية التى تباح أو مقدارها ؟ وما هو الأكثر حقيقة : الفرد أم الكنيسة أم الدولة أم الأمة أم الانسانية . ولا يستبعد حتى ان تكون طبقة اجتماعية بالذات ؟

وازدهرت الفردية بصفة رئيسية بين الانجليز الليبراليين ، وان لم يقتصر ذلك عليهم . وجاءت اشد بياناتها تطرفاً من جماعة الشباب الهيجيل ويعد كتاب Ein Einzige und sein Eignthun (١٨٤٥) وهو لماكس شتينر ، وهو من كلاسيكيات الفوضوية الختام النهائى المحتوم لجيل من الفكر المتجه لتحطيم الأوثان . ونادى اشتيرنر بعبادة الذات بعد أن استبعد كمجردات كل المثل العليا كهيومانية فويرباخ ، والمطلق عند هيجل . فيتعين على الانسان أن يكف عن اغراب نفسه ، وان يحدد موقفه تبعاً لمحققة الوحيدة ، أى ذاته الفذة Die Einzige وبذلك يشعر بأنه قد تحرر من كل سلطان بما فى ذلك المجتمع . ولم يذهب جون ميل الأكثر تمثيلاً للعصر البورجوازى بعيداً كهذا . ومع هذا فانه لم يستسلم لأحد

عندما دافع عن الحرية الفردية . ولقد شب ميل فى جو من الروح الفردية التى تشبه الأفراد بالذرات . وتمشيا مع ما قاله بنتام الذى أراد اخلاء الميدان من كل العوائق لكى يفسح الطريق أمام انجلترا الصناعية التقدمية فان الفرد وحده هو الحقيقة ، أما الدولة « فكيان خرافى » فما هى اذن مصلحة المجتمع؟ « انها حصيلة مصالح الأعضاء المتعددين الذين يتألف منهم المجتمع » ومن الحق ان بنتام قد ترك مجالا للرافضين عن طريق التشريع حتى يحصل على « هوية مصطنعة » للمصالح الفردية فى المجتمع . ومع هذا وكما اشار هالييفي ، فان هذا الجانب من البنتامية قد تعرض للنسخ نوعا فى « فلسفة مانشستر المسيطرة » التى استعادت كاملة الهوية الطبيعية لادم سميث وبالتبعية مبدأ Laissez-faire (٤١) وبدأت هذه الحالة لماثيو ارنولد فيما بعد اشبه بالفوضى « كما انها اقلقت جون ميل الذى أحس بالحاجة أكثر من بنتام الى تنقيح هذا الاصطناع » ومظالم المجتمع الصناعى ، لو دعت الضرورة . ومع هذا فان ميل لم يتخل عن الفردية ، وعلى العكس فقد تشدد فى دفاعه عنها وتناسبت قوة الدفاع مع ما جال فى خاطره من شكوك جاءت عن ديموقراطية المساواة . اذ بدت له مهددة بطغيان جديد أسوأ « بالقوة » لأنها تهدد بفرض أصفاد الاطراد أو التوحيد المادى للبشرية الأشد وطأة من أنظمة الطغيان القديمة . وألف ميل On Liberty (١٨٥٩) - وهو فى هذه الحالة الذهنية - لكى يعيد سيادة الفرد : « اذ يعتمد كل تقدم فى المجتمع على التقدم نحو الحقيقة ، وتطبيقها ، لأن الحقائق الجديدة من اكتشاف الأفراد ، ومن ثم فعلى المجتمع ان لا يكتفى بالسماح للطبيعة البشرية « بان تتوسع فى اتجاهات متصارعة لا حصر لها » انما عليه أن يشجع ذلك ، لأن أى محاولة لكبح جماح هذا النمو الحر يقوم بها رأى العام ، أو غير ذلك تعد محض هوس . هكذا قال ميل فى برهانه ، ودافع عن الفردية طبقا لمبادئ المذهب النفى أكثر من استناده الى فكرة الحق الطبيعى ، ورأى ان الحرية أو بمعنى أصح حرية الفرد تعود بنفع اجتماعى اكبر من كل من العدالة والمساواة .

واحال ماثيو ارنولد ناقد المذهب الفردى الانجليزى فى كتابه Culture and Anarchy قراءه الى الفكرة المألوفة للغاية فى القارة الأوروبية وفى العصر القديم عن الدولة . والحق ان هذه الفكرة أى فكرة الكل

(٤١) The Growth of Philosophic Radicalism - Ellie Halévy.
بوسطن ١٩٦٠ - ص ٥١٤ ، اقتبس هذه العبارة ، وهى لبنتام من
the Principles of Morals and Legislation (١٧٨٠) .

الجماعى ، الاعظم من مجموع مكوناته الفردية كانت أقوى فى القارة الأوربية منها فى انجلترا ، ومثلت هذه المسألة صميم الخلاف بين ميل وكونت . ولا يرجع ذلك الى ان ميل لم يع « وجود أى صالح أكبر من صالح الأفراد » وهذا ما قاله ارنولد أيضا ، ولكنه اعتقد ان كونت الذى كان ميل معجبا به كثيرا فى مجالات أخرى ، يهدد باقامة نظام استبدادى روحى وزمنى ، مماثل للنظام الذى أقامه اجناتىوس لويولا . وأيا كان ذلك . فلقد سمحت « سياسة كونت الموجبة » للفرد بحرية صغيرة ثمينة . وسعى كونت لخوفه من الثورة ، وتشبها بما حدث فى القرون الوسطى الى اقامة سلطة مزدوجة بأن يحل العلماء محل القسس ويحل أهل الصناعة والبنوك محل الملوك ، ولا ينبغي أن يحدث خلاف حول « القوانين » العلمية وطريقة توجيهها . فلقد أكد حتى الليبراليون الفرنسيون والجمهوريون الفرنسيون دور السلطة أكثر من اقراهم الانجليز . اذ وضع الفيلسوف جول سيمون - رغم أنه لم يحبذ قيام الحكومات التسلطية - السلطة فى مقام الحرية ، وكتب يقول « ان نظرية الحرية هى نصف علم الاجتماع » فحسب ، ويصح وصف كتابه عن الجماعات Association بأنه المكمل والمصحح الضرورى لكتابه عن الحرية (٤٢) . والف سيمون نفسه كتابا بنفس الاسم La liberté ظهر فى السنة نفسها التى ظهر فيها كتاب ميل ، ويمكن مقارنة الكتابين ، وانجاز كثير من الفرنسيين أيضا الى جانب العولة ضد الكنيسة ، وحاولوا وضع صيغة للمجتمع العلمانى La société Laïque ورغم أن المجتمع العلمانى قد وضع نظاما صارما لتنفيذ السيطرة الكنائسية على التعليم ، الا أنه لم يكن - بالضرورة - مجتمعا تسلطيا . اذ استطاع تصوره كنظام جمهورى أو ديمقراطى . ولقد جنح فى الممارسة العملية الى تعزيز سيطرة الدولة .

على أنه قد حدث فى المانيا ازدهار لفكرة الدولة فى أنقى مظاهرها . واذا توخينا الدقة ، قلنا أن الفكرة الألمانية مستمدة من تربة مثالية ورومانتيكية ، لا تنتمى الى فكر التنوير الجديد . ومع هذا فينبغى أن

(٤٢) La liberté - Jules Simon. باريس ١٨٥٩ . الجزء الاول - تمهيد
لقد حاول سيمون مثل استاذ الفيلسوف التليفى الكبير فيكتور كوزان اتخاذ موقف وسط بين الفلسفة والدين ، وبين الثقاة والحرية . ولما كان مؤمنا بالنظام الجمهورى ، لذا عارض الامبراطورية الثانية معارضة شديدة ، ويعب رجل الدولة والمؤرخ فرانسوا جيزو Guizot مثلا آخرًا لليبرالى الفرنسى ، الذى يناصر حقوق الأفراد ، ويعمل فى الوقت نفسه على احداث توازن معها بالتمسك « بالمقل العام » .

ننوه هنا بعض الشيء بهذه الفكرة ، وعلى الأخص لما لها من أهمية لأوربا في جملتها مستقبلا . وعلينا أن نخص ليوبولد فون رانكه بشيء من الانتباه في هذا المقام . فعلى الرغم من أن هذا الجانب من فكر رانكه قد تعرض للتحريف إلا أنه مرتبط ببعض الوشائج بالتنوير الجديد ، لقيامه بالبحث عن علم للتاريخ ، ولتفضيله النظرة التاريخية كمدخل لمعرفة الحقيقة ، بالمقارنة بالنظرة الفلسفية ، ولولعه بالمشخص (وابتعاده عن التجريد) فعند رانكه مثلا « لا تعد الدولة حقيقة إلا إذا اتسم وجودها بالتشخيص أى بالطابع الفردى والتاريخى » . ومع هذا فقد كانت لديه ميثافيزيقا سياسية ، وكما قال رانكه فى محاوراته عن السياسة التى كتبها ١٨٣٦ لمجلة Historisch-politische Zeitschrift : الدولة « قوة روحية » وهى بمعنى ما تسبق الفرد ، وتستوعبه . ولها غاية اخلاقية وحضارية . وبدلا من - التراكمات العابرة التى تخلقها التعاقدات - ، فقد أدرك رانكه عوضا عن ذلك دور الدولة « كجواهر روحية ومخلوقات أصيلة للعقل الانسانى . وربما أمكننى القول بأنها أفكار الله » (٤٣) .

ولن نستطاع فهم فكرة رانكه عن الدولة فهما صحيحا بغير إشارة لفكرة الأمة الكامنة وراءها . فبوصفه مؤمنا بالفكرة القومية ، فإن رانكه قد أصبح أكثر تمثيلا للفكر الأوروبى الاجتماعى العام . ولقد آمن بالفكرة القومية كل من جون ميل وبنتمام رغم كل إيمانه بالعالمية ، وإن كان هذا بعد الجمع بينها - بطبيعة الحال - وبين المؤسسات الليبرالية . واعتقد ميل أنه بوجه عام من الضروري « أن تتطابق حدود الحكومات بطريقة رئيسية هى وحدود القوميات » (٤٤) . وكانت هذه بالضبط نفس فكرة جوزيبى ماتزينى : وعلى الرغم من أن - الليبرالى ماتزينى قد دافع فى شبابه عن الفرد - من ناحية - وأفسح من ناحية أخرى المجال للانسانية ، إلا أنه رأى القومية أعظم فكرة تجمع البشر ، أو تمثل تجمعات البشرية . ولقد استعار ماتزينى مصطلح التجمع association من سان سيمون : « أن بلدك هى رمز للرسالة التى كلفك الله للقيام بها فى سبيل الانسانية » . وثمة ظلال من هرردر عند ماتزينى ، الذى وسع من مفهوم ما كان مجرد فكرة حضارية عند هرردر « حتى أصبحت تضم ، فى معناها

(٤٣) Politisches Gespraech - Leopold von Ranke الترجمة الانجليزية عنوانها

A Dialogue on Politics جاءت ضمن كتاب بعنوان Leopold Ranke تأليف

Theodore H. von Laue برنستون .

(٤٤) Representative Government - J. S. Mill الفصل السادس عشر

of Nationality

حقوق الأمم أو الشعوب لتقرير مصائرهما « باستثناء أن ماتزيني قد أدان الاتجاء ، وأيد مؤتمر فيينا . وثمة آثار من النزعة الانسانية لهردر Humanitael فى فكر رانكه أيضا . ولكن فى أغلب الأحيان قد ابتعد رانكه عن هردر ، واتخذ موقفا فى منتصف الطريق بين الأمة بمعناها الحضارى والأمة بمعناها السياسى . حقا ان رانكه لم ير وجود هوية بين الأمة والدولة ، الا أنه قد اقترب من ذلك . فالأمة الحضارية تجيء أولا فى الزمان ، وهى نتاج قوى خفية ، أو روحية ، وليست من نتاج تخطيط واع ، والآن فى المرحلة الراهنة من التاريخ ، فانها قد اتخذت شكلا سياسيا ، وان كان هذا لم يعن عند رانكه توحيد ألمانيا . ولما كان رانكه بوصفه مؤرخا على دراية حقيقية بالنواحي المتميزة فى المواقف التاريخية ، لذا قنع بترك الفكرة القومية تعبر عن نفسها سياسيا فى الدول الجرمانية القائمة . ورانكه مثل لاوروبى منتصف القرن ، الذى توقف الى حد كبير عن الاعتقاد فى وجود قانون عام للسياسة ، والذى اكده عوضا عن ذلك تفرد « القوى العظمى » واختلاف كل منها عن الأخرى . ولقد أدرك رانكه مثلا الاختلاف بين الحضارة الألمانية وحاجة الألمان لاستبعاد الأفكار الفرنسية حتى يحققون مصيرهم . فضلا عن ذلك ، فليست القومية بالشئ الذى يطرح جانبا ، وفقا لمشيئتنا . وقال رانكه مرة أخرى فى المحاوره :

« ان ألمانيا حية فى قلوبنا . ونحن نمثلها شئنا أم لم نشأ ، فى كل بلد نذهب اليه ، وفى كل مناخ ، فجدورنا ممتدة فى أعماقها من البداية . وليس فى مقدورنا ان نتحرر منها . وهذا الشئ الخفى الذى يسكن فى الأدنى وفى الأعظم ايضا وهذا الجو الروحى الذى نستنشقه له الأولوية على كل دستور » (٤٥) .

ان هذا النوع من الشعور القومى ، الذى كان قويا بالفعل فى العالم الرومانتيكى ، سرعان ما أصبح الفكرة الاجتماعية الأولى فى أوربا ، عند الليبراليين والمحافظين على حد سواء . وكما قال احد الفرنسيين الذين كتبوا الى مجلة Revue de Deux Mondes (١٨٦٨) : لقد الهبت فكرة القومية وجدان معاصريه ، مثلما فعلت المعتقدات الدينية فى القرن السادس عشر « وتتماثل الفكرتان فى تغييرهما لوجه الأرض » (٤٦) .

(٤٥) L. von Ranke نفس المصدر (ص ١٦٥ - ١٦٦) .
 (٤٦) Emile de Laveleye استشهد به George Weill فى كتاب
 L'Europe du xix siècle et l'idée de nationalite (١٩٣٨)

وبالمقارنة لم تكن فكرة « الطبقة الاجتماعية » كمبدأ منظم متماثلة في قوة أثرها ، وإن كانت هذه الفكرة هي الأخرى قد بدأت تنمو . فأولا - لم تكن الاشتراكية ذاتها قد وطدت أقدامها على خير وجه كحركة في أي بلد أوروبي في منتصف القرن . وثانيا لم يكن الفكر الاشتراكي ذاته قد تركز على الجملة على فكرة الطبقة أو الصراع بين الطبقات . وبطبيعة الحال - كان هناك نقد صارم للنظام الرأسمالي ، والفردية البورجوازية ، وتصور البورجوازيين للملكية . وبعد أن افترضت الاشتراكية الطبيعة الاجتماعية للإنسان ، فإنها نادى بثورة ثانية أعظم من الثورة الأولى ، تستطيع أن تحول الملكية إلى ملكية جماعية ، ومتساوية ، على نحو أو آخر ، وبذلك تتوطد العدالة الاجتماعية . وليس مجرد العدالة السياسية . وعلى حد قول برودون (الذي كان قوضويا بالفعل أكثر منه اشتراكيا) : الملكية الفردية والملصومية شيء واحد . وقال برودون مستعملا صورة « منقحة » لنظرية العمل والقيمة القديمة بوجوب إعادة الأرض إلى المجتمع ، لأنها لم تنتج من العمل . وفي الصناعة الحديثة - من جهة أخرى - رأى برودون أن كل شيء ينتج من عمل الجميع ، ومن ثم فإن الصناعة أيضا تنتمي إلى جميع الأعمال . على أن برودون كان معتدلا في الناحية العملية . إذ كان يأمل في حدوث تعاون بين رأس المال والعمال يتحقق في النظام الجديد . ولقد استمر الاعتقاد على نطاق واسع في تلك الأيام ، حتى بين الاشتراكيين ، بأن الجماعات الاجتماعية قادرة على التعاون سويا ضد العدو المشترك ، وهو في هذه الحالة النظام « الاقطاعي » ، وإن تحقق غايات مشتركة . وظهر الاشتراكيون أيضا تفاؤلا في نظرتهم للطبيعة البشرية . إذ كانوا مازالوا خاضعين نوعا لسحر « فلسفة » القرن الثامن عشر ، التي أكدت دور الاقناع والاختيار ، ولعلها لم تدرك إدراكا كافيا الاحتياجات الحقة للعامل الصناعي الحديث . ولقد تحدث موسى هس - على سبيل المثال - عن الاشتراكي الحق « فقال إن الاخلاق اللابطبيقية لها قيم تعبر عن الاحتياجات الخاصة ليس بطبقة واحدة . وإنما عن احتياجات المجتمع برمتها » . وتشابه هس هو وبعض الهيجيليين الراديكاليين الآخرين لأنه وضع الإنسان في الصدارة . وعندما فعل ذلك اعتقد أنه قادر على مواجهة الانانية الكامنة في النظام الرأسمالي . ولعل هذا الاعتدال يفسر - من جانب - لماذا اتجه ميل إلى النظر إلى الاشتراكية على أنها شيء حميد . فإذا أمكن تحقيقها تدريجيا ، على نحو يتناسب مع تحسن الطبيعة البشرية وإذا لم تتسبب في سحق الفردية ، فإنه ينسوى أن يناصرها في المستقبل البعيد .

وكان فكر ماركس هو الاستثناء الكبير لهذه التعميمات . فهو يعكس

الاتجاه النضالي في الحركة الراديكالية ايان أربعينات القرن التاسع عشر . فرغم الافصاحات المثالية الباكورة التي جاءت على لسان ماركس الا انه ردد نغمة اثر واقعية عندما تحدث عن الطبيعة البشرية . فليست البورجوازية مهيثة (بالقوة) لحب الانسانية . ومن السذاجة الظن بإمكان اقناعها باستفراغ فائض رأس المال . ومن ثم فليس امام البروليتاريا بديل آخر لتنظيم نفسها كطبقة ثائرة على الطبقة الحاكمة حتى تهتدى الى غاياتها العادلة ، واستعمال العنف اذا لزم الامر . ورأى ماركس « الطبقة » بمعناها الحرفي متغلغلة في كل موضع تقريبا ، أي في مقاعد السلطة السياسية ودوائر العمال وفي التاريخ عن بكرة ابيه . وليست الدولة - فوق الطبقة - كما يبدو ان البعض يتوهم . فالدولة في الحق اداة لحكم الطبقة ، وتمثل الصالح الطبقي ، وكما بين برودون : فان العمل هو الجهد التعاوني للطبقة أكثر من عمل افراد منفردين . وكشف التاريخ على أفضل وجه عما حدث من صراع طبقي للسيطرة على الأرض . والرسالة التاريخية للبروليتاريا هي النصر . وشعر ماركس ان رسالته الشخصية تدعوه الى الاشادة بهذه الطبقة ، مثلما أشاد رانكه بالأمة ، وأشاد ميل بالفرد . ومن بين هذه الدعوات الثلاث ، احتلت الصدارة في التنوير الجديد الدعوتان الثانية والثالثة (دعوتا رانكه وميل) وبوجه خاص دعوة ميل .

الجنة على الأرض

نظرات التاريخ مضمرة فيما قيل بالفعل عن « العلومية » وطبيعة الانسان والمجتمع . وفيما يتعلق بمسألة التاريخ بخاصة ، كان هناك نفس الاتجاه للبحث عن القوانين ، ونفس التوتر بين الحتمية والحرية ، والتساؤل العام نفسه . وهناك قليل من النقاط الاضافية التي تستحق الذكر .

أولها - التمرکز حول العنصر والعرق والجنس ethnocentrism
اذ كان - التنوير الجديد أكثر من التنوير القديم تمرکزا حول أوروبا . وانعكس بقصد في الافتراضات العامة عن تفوق الحضارة الغربية . أو الأوروبية على باقي العالم . ومن الحق أنه قد استمر ظهور بعض التواريخ العالمية . ومع هذا فان ما عناه بوجه عام رانكه - على سبيل المثال - بالتاريخ العالمي كان تاريخ القوى الأوروبية العظمى Die Grossen Macchte وعلاقة كل قوى بالقوى الاخرى أو كيف استطاعت الدول العظمى بعد ان نهضت بشخصيتها الفريدة أن تضيئ التشخيص على القوى الميتافيزيقية .

وكان توماس هنرى باكل يتطلع بالمثل لكتابة تاريخ عالمي ، ولكنه اقتصر على كتابة تاريخ الحضارة في انجلترا ١٨٥٦ ، وعلى تعقيبات عامة على بعض البلدان الغربية الأخرى . فضلا عن ذلك ، فلقد قارن حضارتى آسيا وإفريقيا بحضارة أوروبا مقارنة مجحفة . فقد رأى فى الحضارة الأوروبية وحدها قدرة العقل الانسانى على تعلم كيف ينتصر على الطبيعة ، وان يسير قدما ، وكانت هذه المقارنة العدوانية امرا شائعا . وعلى حد قول سير هنرى مين ، كانت هناك مجتمعات استاتيكية (ساكنة) وأخرى تقدمية . وتوقفت حضارات النوع الاول منذ مرحلة باكورة ، بما فى ذلك الصين والهند . ووصفت حضارة الهند بأنها « الاستثناء » الذى تكثف عادة فى حضارة أوروبا . وكتب مين (١٨٦١) ، فى وقت باكر فى كتاب :
The Ancient Law

« ان ما يعنينا فقط هو المجتمعات التقدمية ، ولا شىء أكثر لفتنا للنظر من قلتها . وعلى الرغم من الشواهد الهائلة ، فمن الصعب لاي مواطن فى أوروبا الغربية أن يقنع نفسه اقناعا تاما بحقيقة ان الحضارة المحيطة به هى الاستثناء فى تاريخ العالم . . . ولا خلاف أن القسم الكبير من البشرية لم يظهر على الاطلاق أية علامة تدل على الرغبة فى النهوض بالمؤسسات الحضارية منذ اللحظة الأولى التى تعرفوا فيها على هذه المؤسسات كاملة فى صورة خارجية بعد تجسمها فى آثار دائمة الى حد ما . وباستثناء قسم صغير من العالم ، ليس هناك دلائل على حدوث ارتقاء تدريجى بنظام القضاء . فلقد ظهرت هناك حضارة مادية ، ولكن بدلا من أن تساعد الحضارة على نشر القانون ، فإن القانون قد حد من انتشار الحضارة » (٤٧) .

ان كل المؤرخين الذين سبقت الاشارة اليهم ، وغيرهم كثيرون ، كانوا يتطلعون الى كتابة تاريخ علمى . وهذا يعنى التطهير الكامل المطلق لكل اشباح الميتافيزيقا ، وتجاوز مجرد سرد الاحداث بالترتيب الزمنى والعمل على اكتشاف المنظمات والقوانين العامة للتاريخ . والروح المعتادة للميتافيزيقا واضحة فى كتاب - « الايديولوجية الجرمانية » ١٨٤٦ ، حيث نبذ ماركس الفلسفة الهيجيلية فى شبابها وشيخوختها على السواء باعتبارها لا تاريخية . ولعل باكل قد افصح على نحو افضل عن افتراسات

(٤٧) Ancient Law - Sir Henry Maine الفصل الثانى - انظر ايضا كتاب
Of the History of British India — James Mill (١٨١٧) ، الكتاب الثانى
Hindus» وفيه تعابير مثل امهر حكومات أوروبا . « سكان آسيا الاقل تعلموا وتحضروا »
و « الشعوب الدارجة » . . . وكثير من التعابير المائلة .

هذا النوع الجديد من التاريخ • وعلى الرغم من ان ما هو معروف عن باكل ذاته ليس بالكثير ، الا ان كتابه قد صادف اعجابا ملحوظا ، فلقب تآثر به جون ميل ، بل وقراه حتى ديستوفسكى • وكما فعل كلود برنار فى الفسيولوجيا ، وفى وقت معاصر تقريبا ، فان باكل قد زعم وجود « ناحية كلية » أو اطرادا يعنى حتمية فى احداث التاريخ • وتمائل باكل هو وبرنار ايضا عندما فرق بين الحتمية والقدرية • فليست الاحداث التاريخية نتيجة للصدفة ، أو لتدخل ما فوق الطبيعية • ان ما يحدد افعال البشر هو العلل الناجمة عن علاقتها بالأرض ، والتي يعترف بها فى حالات الكتل البشرية ، وان لم يعترف بها دائما فى حالات الفرد • واسمى باكل هذه الحالة بمذهب الروابط الضرورية • ولكن هذه العلل عقلية ، كما انها فيزيائية • فاذا كان الانسان يتحول بتأثير الطبيعة أى المناخ والغذاء والتربة والبيولوجيا : كذلك من ناحية أخرى ، فان الطبيعة تتحول من أثر الانسان ، وبخاصة من اثر « تطوير العقل لنفسه تبعا لما تحدثه التنظيمات من آثار عليه » • وعلى المؤرخين ان يتأكدوا أيهما اثر فى الأفعال الانسانية أكثر : العقل أم الطبيعة ، وفى أى اجزاء من العالم • وقدم باكل احصائيات للقتل والانتحار والزواج وما أشبه لكى يثبت انتظام هذه الأفعال ، ومن ثم امكان التنبؤ (٤٨) فى التاريخ • واختلف جون ميل هو وباكل فقط لاصراره على ان القوانين التاريخية يمكن ان تكون قوانين تجريبية وحسب • فهناك الكثير من المتغيرات فى التاريخ • كما ان البيانات عن الاحداث غير وافية ، وبخاصة عن المجتمعات المتقدمة ، بحيث يتعذر ظهور نوع النبؤات العلمية ، التي اعتقد باكل فى امكانها •

وفى الواقع ، ان القانون الواحد ، الذى اتفق المؤرخون فى منتصف القرن على وجوده هو قانون التقدم • غير أن هذا كان من المعتقدات الكلية للمعصر على وجه التقريب • وكتب استاذ فلسفة فرنسية ١٨٥١ : « لو كانت هناك فكرة تنتمى لعصرنا بالذات • فانها ستكون - على ما يبدو - فكرة التقدم اذا تصورت كقانون عام للتاريخ ومستقبل البشرية (٤٩) » • ووفقا لما قاله جون ميل فان التاريخ لا يعرض مجرد أمثلة للتقدم ، أو تغيير تقدمى ، وانما التقدم بمعنى التغيير للأفضل • وكان ميل يفضل كونت على فيكو ، أى « فكرة التاريخ كخط منحنى

(٤٨) History of Civilization in England - Thomas Henry Buckle.

من الفصل الأول حتى الفصل الرابع •

(٤٩) De l'idée de Progrès - A. Javary. باريس ١٨٥١ - ص ١ •

أو تقدم على هيئة مدار في وضع دائري (٥٠) ، فلم تمنح الغائية على الإطلاق الايمان بالنسبية التاريخية ، الذي انتشر في تلك الايام ، واعتقد ان التاريخ يتحرك تجاه جنة ارضية سيسعد فيها الناس - ويتحقق توافقهم ، في الجزء الغربي من العالم على أقل تقدير .

ولم يحدث اتفاق بين مختلف الافراد والجماعات ، واتخذ هذا الاختلاف احيانا مظهرا جادا ، حول طبيعة ودينامية هذا الخط المنحني ، بل وحتى حول الطريق الموصوف ، واعتقد بعض في لايدية التقدم ، واعتقد بعض آخر في احتماليته ، وركز بعض على دور العقل ، وركز آخرون على دور القوى الفيزيائية والمادية في تحقيق التقدم . وكان الهدف عند بعض هو زيادة المعرفة ، وعند آخرين كان سعادة العدد الأكبر ، والحرية الأكبر للأمة أو الفرد ، أو المساواة والاخلاقيات السامية ، أو ربما خليط من جميع هذه الغايات .

وركز الهيجيليون على توسيع الوعي . فقال رينان في قول هيجلي حسن : « ان التقدم تجاه الوعي هو اكثر قوانين العالم عمومية . اذ لم تعرف الحقب الباكورة من تاريخ الكون اي وعي . وبزغ الوعي ابان الازمات التاريخية ، وقام العلم بمنحه القوة الدافعة . واذا كان العلم قد قضى على جنة ما فوق الطبيعة الا أنه يسر اقامة الجنة على الأرض : « عندما يشترك الجميع في النور والكمال والجمال ، والسعادة بالتبعية (٥١) » واتجه رينان الى الاعتقاد بأن التاريخ ربما تجاوز هدفه الانساني ، وأنتج أنماطا أسمى من الانسان ذاته . وكما هو معروف ، لقد اعترض ماركس على هذا النوع من المثالية الالمانية ، كما تصور في أرض تغمرها الغيوم ، وقال أن الوعي لا يحدد الحياة ، ولكن الحياة هي التي تحدد الوعي (٥٢) ، وقصد ماركس بالحياة العلاقات العامة الاقتصادية التي يجد الناس أنفسهم فيها . فالناس يعملون وفقا لهذه العلاقات ، سواء كانوا على وعي بها أم لا ، فالعامل الحقيقي في التغيير الاجتماعي ليس الافكار ، أو العقل ، ولكنه الصراع بين الطبقات ، الذي خلقتة الانماط التجارية في الانتاج الاقتصادي والتبادل الاقتصادي . وكان ماركس على دراية فائقة بالحقائق الاقتصادية الجديدة في أوروبا ،

(٥٠) System of Logic - J. S. Mill الكتاب السادس - الفصل العاشر .

(٥١) Dialogues et Fragments Philosophiques - Ernest Renan.

ص ١٨١ - انظر أيضا مستقبل العلم .

(٥٢) Marx الايديولوجية الالمانية - وكتاب ماركس الشاب في الفلسفة

والمجتمع - (دوبلداي) ١٩٦٧ .

ومن ثم فقد هبط بفلسفة التاريخ الهيجيلية من السماء الى الأرض . ومع هذا فقد شارك الهيجيليين في اعتقادهم وجود مصير تاريخي . لأن الجدل (الديالكتيك) في التاريخ يعمل - بصلابة على تحرر الطبقات العاملة ، وتحقيق المجتمع الملائقي (٥٣) .

ونظر العقلانيون الانجليز ، رغم انهم لم يتناسوا العلل الاقتصادية . وغيرها من العلل البيئية الى العقل أو الذهن كعله اساسية تحدد التقدم . وقال ميل بعد أن تمعن في نظريات كونت وباكل : « ان التغييرات الفكرية هي أظهر عوامل فعالة في التاريخ » وقبل « قانون » كونت للمراحل الثلاثة لانه أكد أهمية الفكر في التاريخ والتقدم من التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي الى التفكير الوضعي ، والذي جعل التقدم الاجتماعي أيضا امرا مؤكدا (٥٤) . وعلى الرغم من ان باكل قد ضمن العلل الفيزيائية أيضا ، الا أنه ركز على العقل ، الذي إذا تحرك ، فلن يوقف أى شيء تقدمه في مواجهة البيئة الفيزيائية ، والقضاء على التعيمية . ويعنى باكل بالعقل أساسا الاستدلال العلمي الاستقرائي . وبسجرد اكتشاف الحقائق الأخلاقية أو السلوكية ، فانها لا تتغير ، أما الحقائق الفكرية ، فانها تتغير تبعا لروح الشك في العلم التي تزود بالرافعة التي تبطل العمل بالوسائل القديمة للبحث ، كما حدث في أوربا الحديثة ، والتي أدت الى القضاء على التدهور الديني والحرب . وانتهى المؤرخ الشاب ليكي الى نتائج مماثلة تقريبا ، ولكنها أكثر حذرا بعد سنوات قليلة فقط . . . ففي كتابه History of the Rise of the Spirit of Rationalism in Europe (١٨٦٦) احتفى بانتصار العقلانية بعد ان عرفها بأنها وسيلة للفكر تولد في المجتمع بأسره . فلقد انتصرت على التعيمية الدينية ، وأطاحت بالسحر والسحرة ، وقضت على الاضطهاد الديني . وعندما انتهت الايمان بالمعجزات فانها يسرت ظهور العلم الحديث . وفي الوقت نفسه اسف ليكي لتدهور روح التضحية بالنفس في حضارة متزايدة النزوع الى

(٥٣) لا يبدو من الضروري الاشارة الى أن فلسفة التاريخ عند ماركس لم تكن حتمية بسيطة . ألم يقل ماركس : « ان البشر يصنعون تاريخهم » ، وألم يفسح المجال لدور الشخصيات العظيمة ، بما في ذلك المفكرون مثل نيوتن ، ويعترف بدورهم في التاريخ ؟ وكانت نظريته تتأثر بالظروف ، خصوصا المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية ، التي ليست من الاختيار المباشر لهذه الشخصيات ، مما عرضهم الى اتباع سلوك ومعتقدات تسير الكتل البشرية . ولقد رفض انجلز صراحة ، « النظرية الطبيعية للتاريخ » ، كما حال دون الاعتراف بقيام البشر بتغيير الطبيعة وخلق أحوال مستحثة للوجود .

(٥٤) System of Logic — J. S. Mill الكتاب السادس الفصل العاشر والفصل

الحادي عشر .

المادية ، وقال انها تسببت فى وجم العصر بالروح التجارية والسلوك السافل المجرد من البطولة (٥٥) . ومن بين العقلانيين ، لعل ميل قد توافرت له افضل نظرة للتقدم الفكرى . فلقد أدرك - كما أدرك ماركس - ان الناس قد وضعوا فى ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية ايضا . وان نظراتهم وأفعالهم قد تكييفت طبقا لذلك . غير ان المعلولات قد تحدث رد فعل على « العلل » ، أى أن الكائنات البشرية قادرة بدورها على « اعادة تشكيل الظروف ، وصياغتها » . وما يسر ذلك هو قدرة الانسان على التفكير والتأمل . فالفعل الفكرى ينتج معرفة جديدة تقوم بدورها بتحقيق التقدم المادى والمعنوى والاقتصادى : وكما قلنا فيما سبق : ان هذا الاعتقاد يفسر سر تشبث ميل بالحرية . اذ يعتمد تقدم الحضارة على التفكير المتحرر ، ويتبع ذلك فى نظر ميل - وغيره من الليبراليين - ان التقدم ليس حتميا ، كما هو الحال عند باكل وهربرت سبنسر (اذ كان الاثنان من الليبراليين على طريقة Laissez-faire) وعند ماركس أيضا بل وعند رانكه (٥٦) .

قال جول كاستنارى Jules Castagnary صديق كوربييه وعضو الزمرة الواقعية الجديدة فى فرنسا انه بينما مجد الفن يوما الآلهة والابطال ، فان عليه الآن ان يكرس نفسه لتأليه الانسان ، وصور الانسان على أنه قد أصبح الان كامل الوعي بذاته وقال : « الى جانب البروضة المقدسة ، التى اقصيت منها فائى ساشيد جنة جديدة . . فى مدخلها ساضع (التقدم) وسأجعله يمسك فى يده بسيف مشتعل - وسيقول للاله : « أنك لن تدخل هنا » . وهكذا بدأ الناس فى تشييد المجتمع الانسانى (٥٧) » .

كان هذا هو اتجاه الايمان الحق للتنوير الجديد ، وشارك فيه على نحو أو آخر المنتمون لكل الفئات . وفى نهاية المطاف ، فانه قد ارتكن

(٥٥) History of the Rise and Influence of the Spirit - W. E. Lecky Of Rationalism in Europe (نيويورك ١٨٦٦) والجزء الثانى ص ٢٥٤ . كان ليكى فى السادسة والعشرين من عمره عندما ألف هذا الكتاب ، أنظر أيضا الى كتابه History of European Morale (١٨٦٩) . وفيه كشف عن احساس بالنسبية فى صورة أسمى .

(٥٦) الى جانب ميل ، فقد تشكك بعض الليبراليين الفرنسيين من أمثال ميشليه وادجار كينيه Quinet فى لاجدية التاريخ ، رغم ايمانهم بحرية الإرادة .

(٥٧) Philosophie de Salon de 1857, Jules Castagnary. استشهد بها Werner Ho'mann فى كتابه The Earthly Art in the 19th Century, Paradise نيويورك ١٩٦١ ص ٢٦٣

على الايمان بالطبيعة والانسان - ولقد شارك في هذا الايمان - بقدر ما: حتى الاقتصاديون الكلاسيكيون ، الذين يظن عادة انهم متشائمون . . وكان كل من دافيد ريكاردو والعالم وصاحب النظريات الاقتصادية وعضو البرلمان يتحدث لغتين مختلفتين : فبصفته عالما اقتصاديا ، كان لا يعتقد في وجود توافق طبيعي في المصالح أو في سلطة الدولة أي أنه كان يؤمن بالانسان ، وقدرته على خلق توافق مصطنع ، ومن ثم قال بأن هناك قانونا حديديا مسلطا على رقاب العباد ، قد حكم على اغليبيتهم بالعيش في مستوى شظف العيش . ولكن عندما كان ريكاردو يخطب في البرلمان كعضو في الحزب فإنه كان يتحدث بلهجة متفائلة عن هوية المصالح الفردية ، وعن توقعاته ان تغدو أسعار الحاجيات « معقولة وعادلة » اذا تحققت بعض الخطوات التشريعية ، ويقول « ان انجلترا ستصل الى قمة الرخاء والسعادة التي لا تخطر ببال الانسان (٥٨) » .

قد يدفعنا التفاؤل التاريخي الى ان نلهث . ولم يكن رانكه يخشى القوة المتزايدة للدول الأوروبية ، ولماذا يخشاها ؟ ففي مقال شهير يرجع الى ١٨٣٣ زعم وجود نظام اخلاقي في الكون يضمن آليا التوافق بين القوى العظمى ، ويستعيد هذا التوافق اذا لزم الامر . وضمن هربرت سبنسر كتابه الأول Social Statistics فصلا عن Evanesence of Evil (محو الشر) وحاضر كونت عن الارتقاء التدريجي للطبيعة البشرية طبقا لنظريات لامارك عن الحصاص المكتسبة ، التي أعتقد أنها ستضمن ظهور دولة اكمل اجتماعيا ، واستعمل وينوود ريد Winwood Read الرحالة في عصر الملكة فيكتوريا والمؤرخ الهاوي نفس الصيغة التي استعملها كاستاناري في وصف مصير الانسان تاريخيا فقال :

« ستتتحقق الاسطورة الجميلة وسيسحق أورموزد (اله الخير) اهريمان (اله الشر) . . وستتحول الأرض ، التي هي الآن بمثابة مطهر الى فردوس . ولن يتحقق ذلك بفضل الصلوات والتضرعات ، وانما اعتمادا على جهود الانسان نفسه ، والمنجزات الذهنية المماثلة التي رفعته الى مكانته الراهنة . فلقد استندت على التجربة والمشاهدة هذه المخترعات والكشوف التي رفعته برعاية الله فوق كل الحيوانات وتوجته ملكا عليها وسيبدأ على العناصر ، ومتحكما في البخار والكهرباء ، وعندما نتيقن بالاعتماد على العلم من الوسائل التي تتبعها الطبيعة في افعالها سيتيسر

(٥٨) - Ricardo. عند Elie Halévy المصدر السابق (ملحوظة ٤١) ،

ص ٣٤٠ - ٣٤٢ .

لنا ان نحتل مكانها ، ونقوم بهذه الافعال بانفسنا ، وعندما نفهم قوانين الطبيعة سيكون بمقدورنا التنبؤ بالمستقبل (٥٩) ، .

هذا الرأى وهو خليط من الرومانتيكية والعلموية ، يحمل ايمان التنوير الجديد بالتقدم . ومن ناحية كبرى ، فانه حل محل الايمان الدينى القديم ، وجاء كعزاء ، واستطاع الحفاظ على ابناء الغرب حتى حل بهم الضيق والقلق من اثر التاريخ والدين ، وكان هذا ما حدث فى القرن العشرين .

(٥٩) Winwood Read فى كتاب The Martyrdom of Man لندن ١٨٧٥ - ص ٥١٢ - ٥١٥ . وبالمقدور مصادفة اشارة اخرى للجنة عند شباب الهييجيليين ، فمثلا قال دلفيد شتراوس : « وهكذا لم تعد هذه الارض ... وبوسعنا ادراك خيرات الحياة السماوية هنا والآن » .

كتاب Die Christliche Glaubenslehre واستشهد بها وليم برازيل فى كتاب The Young Hegelians يبل ١٩٧٠ ص ١١٨ .

عالم التطور

كما لاحظنا من قبل ، لم يدرك جون ميل حقا أهمية تشارلز داروين على الاطلاق . وأثنى النصير الكبير للحرية على مستر داروين لأنه فتح « طريقا جديدا للبحث مبشرا وواعدا ، لن يستطاع التنبؤ بعواقبه » . ولكن وعلى غرار فرنسيس بيكون ، وما قاله عن كوبرنيك ، فلقد رفض ميل كتاب أصل الأنواع باعتباره أحد الفروض (١) الأخرى التي لم تثبت بعد . وخلال جيل من الزمان ، تحول الفرض الى عقيدة ، وأصبح مصطلحا « التطور » « والانتقاء الطبيعي » من بين المفردات المستعملة في كل بيت . فلقد وضع الحكيم المتقاعد في مدينة دارون والمدفون في وستمنستر على بعد سنتيمترات معدودة من السير ايزاك نيوتن ، (ايزاك العظيم) بكل ثقة طابعه على عصر من العصور مثلما فعل حكيم وولشورب .

ويعرض العالم الدارويني ، الذي سندخله الآن الكثير من نفس قسماات عالم ميل : « العلومية » نفسها والطبيعية التي تعلو العصر كأنها عقد بناء ، ونفس التفاؤل بقدر ما ، والواقع أن بوسعنا أن نراه مجرد امتداد أو نصب آخر من نصب التنوير الجديد ، باستثناء شيء واحد : فكرة التطور . على أن كل الاختلاف قد ارتكن على هذه الفكرة . وكتب فيلسوف فرنسي « ان النصف الثاني من قرننا (تطوري) . اذ حل مذهب وضعي دينامي محل الوضعية الساكنة الاقدم (٢) » . ولم يكن التغير في النظرة تغيرا من حيث الكم وحسب ، ولكنه تغير في الكيف أيضا .

(١) System of Logic - J. S. Mill الكتاب الثالث (الفصل الرابع عشر) -

(٢) Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science — Alfred Fouillée Positive.

ويحتاج القول السابق الذكر الى بعض التخصيص . فيلاحظ أولا -
 أن نظرية داروين للتطور لم تؤثر تأثيرا متساويا على كل البلدان .
 وقاومتها فرنسا أكثر من إنجلترا وألمانيا . ففي فرنسا اتفق أنصار كوفير
 والوضعية السائدة على دفع العلماء الى التزام الحذر لفترة ما قبل
 اصدار الحكم على أى نوع من نظريات التطور . ولم يصدق كثيرا العلماء
 الميالون للتطور فكرة الانتقاء الطبيعي . ولهذه الأسباب وغيرها ، لم ينتخب
 داروين عضوا في أكاديمية العلوم بباريس حتى ١٨٧٨ . وحتى حين ذاك
 فان عدد أصوات المنتخبين كانت أقل من العدد القانوني . وذكر في تقرير
 الاختيار أنه انتخب فقط لأنه يعمل مراسلا لقسم علم النبات بالأكاديمية .
 وعلى الرغم من كل هذا ، فان التطور قد خطا خطوات سريعة للأمام بين
 العلماء وعلماء الانتروبولوجيا بعد ١٨٨٠ ، رغم أن الفرنسيين كانوا
 يفضلون تسميته بالتحويلية «transformism» ، وجنحوا بدافع
 القومية الى ايثار لامارك على داروين . ولاحظ أحد العلماء الفرنسيين ،
 الذي استمر يناهض التطور ، وهو يشعر بخيبة الأمل ١٨٤٩ : ان كل
 الحملات والنشرات تقول أن التحويلية تسود حاليا « كوصية على العلم » ،
 وانها « تحظى بموافقة كل أولى الالباب ، والعلماء الجديرين بهذا الاسم (٣) »
 وينظر هذا البيان بيانات مماثلة لهكسلي في إنجلترا وأرنست هيكمل في
 ألمانيا ، في الوقت نفسه تقريبا .

ويلاحظ أن فكرة التطور ، سواء كانت داروينية أم غير ذلك ، لم
 تكن جديدة بأي حال . فاذا كان « فرض الارتقاء » ليس قديما قدم الجبال ،
 فانه على أقل تقدير يتمثل في عمره هو وبوفون وهردر وشلينج وهيكل ،
 كما رأينا . وكتب هربرت سبنسر مقالا حوالى ١٨٥٢ في هذا الشأن قارن
 فيه بين أسلوب التفكير الساكن ، وأسلوب التفكير الدينامي ، ودافع
 عن التطور ضد المؤمنين بأن كل نوع قد خلق منفصلا عن الأنواع الأخرى .
 ومن الخير أيضا أن نذكر أنفسنا أن الدراية الشخصية بالعيش في عالم
 يتغير بلا توقف قد تزايدت زيادة مطردة في القرن التاسع عشر ، ولم تكن
 الدراية معتمدة على نظرية التطور . وقبل داروين بسنوات ، ودون رجوع
 الى سبنسر ، أعرب ماتيو أرنولد عن قلقه من الزمان مثلما حدث عندما
 قارن على سبيل المثال في كتابه العالم العجري Scholar Gypsy
 بين « العجلة المريضة » في الحياة المدنية ، والاستقرار في إنجلترا
 العتيقة .

(٣) Armand de Quatrefages استشهد به Robert E. Stebbing

في الفصل الذي كتبه عن فرنسا في كتاب

The Comparative Reception of Darwinism

(٣) نفس المرجع

لماذا تبلى حياة البشر الفانية ؟
لأن حياتهم تدور من تغير لتغير
ولأن تكرار الصدمات مرة تلو الأخرى
يستنفد طاقة أقوى الارواح
ويجمد طواعية القدرات .

ولكن داروين أعطى دفعة للفكرة ، حددت معالمها . فبعد ١٨٥٩ ،
ألم يقتصر الأمر على تغلغل فكرة التطور في الفكر الأوربي ، ولكنها سادته ،
وأصبح من المستحيل تناول أى سؤال من الاسئلة الدائمة بغير اشارة الى
التطور . فلقد اسقطت صورة راديكالية جديدة للطبيعة كدفعات(*) كونية ،
ولكنها بلا مخطط . وفتحت نظرية التطور جبهات جديدة في الحرب بين
العلم واللاهوت . فلقد طوقت الانسان نفسه ، الذى كان حتى ذلك العهد
معفيا الى حد كبير من الاشتراك في عملية التطور . وبذلك نبهت الى
الأصل الموضع للانسان أو أصله الحيوانى ، ووضعت معيارا واحدا
للنظرة الدينامية الى المجتمع والحضارة ينطبق على كل الحالات . وخلقت
في نفس الوقت تحيزا مؤيدا لدور الحرب باعتبارها قانون الحياة
الاجتماعية والعضوية معا . وإلى حد كبير وكنتيجة للثورة الداروينية ،
بدا كل شيء تحت الشمس (بما في ذلك الشمس ذاتها وتبعها لنظرية
تطور الكواكب) في تغير مستمر . وتسببت هذه الفكرة في ظهور شعور
كبير بالضيق عند كثيرين . وهذا أمر سهل تخيله . غير أنه في العالم
الداروينى ، تغلب التفاؤل على التشاؤم ، لأن النظرية الداروينية قد
أكدت الدور الخلاق ، وقدرة الطبيعة في أى مستوى على انتاج أشكال
مستحدثة وأسمى .

ولقد أوضح هذا المعنى هريوت سبنسر ، الذى قد يظن أنه فيلسوف
التطور . ففي كتاب First Principles (١٨٦٢) ، الذى قدم « فلسفته
التركيبية » الطموحة في عشرة أجزاء ، وضع سبنسر مخططا « لكون كل
ما فيه يتحرك » وهناك قدر من التوتر في هذا الكتاب يفوق ما ظهر في
كتاب Social Statics ، وفيه حدد سبنسر قانون التقدم . ولقد
تأمل التناوب بين التطور والتحلل ، بل والتفكك ، الذى يحدث في نهاية
المطاف للكون من اثر استمرار مواظبة الحركة « والقوة » ، التى لا تسمح
لأى شيء بالبقاء في حالة استقرار بمجرد بلوغها الكمال . ومع هذا ، فقد

(*) دفعة ترجمة كلمة Process ، وبخاصة في فلسفة وايتهد ، التى سيجي
الكلام عنها في الجزء التالى الذى سيصدر قريبا . ولقد ترجمت هذه الكلمة جملة مرات
على نحو غير مقبول ، فوصفت « بالعملية » ، « بالعملية الصناعية » و « التيار » . الخ .

تركز جهده سبنسر على التطور • اذ يعتمد جانب من المحكم بالتحلل على ما نقوم به من تأمل نظري في حالة ما ، ومن ثم فاننا نعتقد أن حكمنا بسرى أيضا « على حقبة ما تتجاوز أقصى قدر يبلغه الخيال » • وفيما يتعلق بالحاضر ، أو المستقبل. المنظور فان « قانون التطور » في حالة صعود ويحيط بكل شيء ابتداء من النظام الشمسي حتى الانسان والمجتمعات التي بناها الانسان ، بالرغم من زعم النظرية حدوث انحلال ، وأن كل فرد مائت • وعرف سبنسر التطور بأنه حركة أو « تغير » من المتجانس الى متعدد الأجناس (فعلى سبيل المثال ، ما يحدث في الجسم الانساني من تزايد في الفروق بين المهام التكوينية ، والمهام الوظيفية) ، ومن اللا المحدد الى المحدد ، ومن اللا متماسك الى المتماسك (٤) • واستمرت فكرة التطور عند سبنسر تتبع مذاهب التقدم ، كما يبين من الأجزاء اللاحقة في المذهب عن البيولوجيا وعلم الاجتماع ، والأخلاق • وعزز داروين اعتقاد سبنسر بأن التطور في جملته بناء •

حركة الكون

وصف توماس هنري هكسلي الذي سماه داروين وكيله العام في محاضرة من أواخر محاضراته ، وأهمها ، الطبيعة بأنها كون يتألف من دفعات cosmic process : وعنى بالكون بالمعنى الدقيق للكلمة الوجود بأسره ، بما في ذلك عالم الانسان والأخلاق • ومع هذا ففي أقصاها الأخيرة ، كان ما عناه هكسلي في واقع الأمر هو ذلك الجزء من الطبيعة الذي لم يمسسه الانسان - وبذلك تكون كلمة « كوني » مقابلة لكلمة horticultural أى ما يضاف الى الطبيعة من كائنات حيوانية ونباتية. وتشير كلمة process (والتي ترجمناها بالدفقة) بطبيعة الحال للناحية الهيرقليطية والتطورية في الطبيعة ، « وبذلك غدت أوضح خاصة للكون هي عدم ثباته • فلم يتخذ الكون مظهر الكيان الثابت بقدر اتخاذه مظهر الدفقات المتغيرة ، وفيه لا شيء يبقى على حاله باستثناء الطاقة المتدفقة والنظام العقلاني الذي يتخلله » • وتحدث هكسلي أيضا عن التنوع اللامتناهي في الطبيعة « والصراع المهلك على البقاء بين الكائنات الحية » ، والمعاناة التي لم تكن مجرد مصاحب عرضي ، ولكنها مكون أساسي لحركة الكون ودفقاته (٥) • كانت هذه النظرة من الناحية الجوهرية هي نظرة داروين للطبيعة •

(٤) انظر بوجه خاص الفصول الستة في First Principles عن قانون التطور وتفسيره (xlii - xvi'i)

(٥) Evolution and Ethics - T. H. Huxley. (١٨٩٣) و Evolution and Ethics — Prologomena (١٨٩٤) •

ولقد استغرق صنعها مائة عام ، فلا يخفى أنه قد تعذر ظهور هذه النظرة
 بغير أن تسبقها الثورة البيولوجية . ويحتمل أيضا ، وأما بقدر أقل ،
 أن يكون للثورة البيولوجية التي ضمت بعض رواد مشهورين مثل بوفون
 ولامارك وجد داروين : ايرازموس داروين دور مماثل في التمهيد لهذه
 النظرة . وعلى عهد داروين ، كانت كل مكونات النظرة الجديدة ، وكلها
 تقريبا ، قد أصبحت جاهزة ، وتناقش في دوائر العلماء على نطاق واسع ،
 وإن لم يرحب بها بالضرورة حتى العلميون . ومزج داروين هذه المكونات
 في نسق واحد ، وزودها بأدلة مؤيدة دامغة ، ولكنه فعل ما هو أكثر ،
 فالظاهر أنه لم يكن قد قرأ ما فيه الكفاية من تاريخ الفكر التطوري ،
 ومن ثم قانه اعتمد بقدر كبير على مشاهداته ، وبخاصة تلك التي جرت في
 أمريكا الجنوبية ، وجزر جالاباجوس إبان رحلته في الباخرة بينجل
 (١٨٣١ - ١٨٣٦) ، وعاد إلى إنجلترا مقتنعا بقابلية الطبيعة للتشكل إلى
 ما لانهاية أو بتنوعها بغير حد . وتشابه هو ونيوتن ، لأنه خلص إلى تفسير
 مستصوب لفكرته ، أو لكيف يجري التطور . وإذا لم نعتبره أول من
 اهتدى إلى الانتقاء الطبيعي ، فانه أول من جعله محورا لنظريته في التطور،
 ورآه في صورته التقدمية الآلية ، ويشترك مع التنوعات البيولوجية في
 الأفراد لانتاج أنواع جديدة . وليس من شك في أن داروين أما أن يكون
 قد أحدث هزة لمعاصريه ، أو أنه في غضون بضعة سنوات قد قلبت نظرياته
 النظريات الأقدم ، والنظرات المتعلقة بالطبيعة والمعتمدة على الدين .

ولم تتسبب الطبيعة عند داروين في القضاء على تلك النماذج
 الخاصة بالطبيعة ، التي سبقت ملاحظتها في نظرية التنوير الجديد (٦) ،
 ولكنها على العكس قد عززتها ، بل وربما قد تكون تمادت في هذا الشأن ،
 وسجلت انتصارا « للطبيعانية » . وهو الاسم الذي اتجه المعاصرون إلى
 اختياره في وصف هذا الاتجاه ، وعرف شاهد معاصر الطبيعانية بأنها
 نظرة كاملة إلى العالم ، تفصل الطبيعة عن الله وتخضع الروح للمادة ،
 وتضع قوانين لا تتغير تشهد بذلك (٧) . ولم يدع داروين أنه جاء بنظرة
 إلى العالم ، ولكنه أقصى « التصميم » من الطبيعة ، ولقد انساق في النهاية ،
 كما قال لنا في سيرته الذاتية ، إلى التنازل عن براهين وليم بالي (٨) ،

(٦) انظر ص ٦٠ .

Naturalism and Agnosticism - James Ward.

(٧)

(الجزء الأول ص ١٨٥) .

(٨) الأسقف Evidence: of Christianity - William Paley وكتاب

Natural Theology من الكلاسيكيات لبرمان « المخطط » في الطبيعة .

والتي بدت لداروين يوما ما جامعة مانعة ، عندما كان يدرس في كيمبردج .
 فلا يخفى أن المفصل الجميل لآية صدفة مزدوجة الصمام ، لم يكن من
 صنع كائن ذكي ، كما هو الحال في مفصل الباب الذي صنعه الانسان .
 وفيما يتعلق بهذه الناحية ، فإن عين الانسان ليست قريبة من الكمال ،
 كما اعتقد بالي أنها كذلك . وهكذا لم يعد البرهان الذي يرد الساعة الى
 الساعاتي (الله) يقنع داروين « يبدو أنه لا وجود لأي مخطط وراء تنوع
 الكائنات العضوية وأفعال الانتقاء الطبيعي . ولا فارق بين ذلك وبين
 الاتجاه الذي تتخذه الريح (٩) » . وذكر جورج برنارد شو فيما بعد أن
 القاعدة الداروينية للتطور قد سلّمت الكون للصدفة . ولكن ، وبكل يقين
 انها لم تقصد ذلك . فلقد تماثل الداروينيون هم والوضعيون في معنى
 واحد على الأقل ، وهو استبعادهما المصادفة واستبعادهما أيضا للمخطط ،
 إذ قال داروين : « ان كل شيء في الطبيعة قد حدث نتيجة لقوانين
 محددة (١٠) » .

ولكن ما القول في المادية التي اتهم بها الداروينيون في الوقت
 نفسه ؟ لربما أعطت محاضرات معينة لهكسلي أو عالم الفيزياء كيندال أو
 كتاب أرنست هيكل « لغز الكون » ، أعطت انطباعا بأن المادية قد أسرت
 المجتمع العلمي في نهاية المطاف . غير أن هذا الانطباع كان صحيحا
 جزئيا وحسب . فلقد اقترب عالم البيولوجيا هيكل في ألمانيا ، والذي
 اسمى داروين بالبولدوج ، من المذهب الفلسفي المادي حقا . ودعا هيكل
 الى « الوحدة الرائعة » للطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية . وتمشيا
 مع فلسفته الوجدانية ، التي زعم أنه تعلمها من داروين وتعلمها أيضا من
 قانون المحافظة على الطاقة والمادة ، فإن كل شيء في الكون مستمد من
 المادة ، ويؤلف مجموعة تطورية صاعدة . فالحياة منحدرة من الكربون
 اللا حي ، الذي يتكاثر أو يتضاعف بفعل التوالد التلقائي ، وأصل الفعل
 النفسي هو التغيرات المادية الأخرى التي تطرأ على البروتوبلازم ، وهكذا .
 ويستحق التنويه أن المادة عند هيكل كانت مزودة بوعي أولى . أما هكسلي
 فكان شخصية أكثر نمطية . إذ كان يتحدث أحيانا بلغة الماديين ، كما
 حدث في المحاضرة المشهورة عن « الأساس الفيزيائي للحياة » (١٨٦٨)
 التي قال فيها أنه لا يرى وجود أي فارق بين البروتوبلازم البسيط ،

(٩) Charles Darwin. Autobiography نشرت تحت اشراف Nora Barlow

(لندن ١٩٥٨) ص ٨٧ .

(١٠) نفس المصدر - انظر أيضا كتاب

Evolution and Ethics - T. H. Huxley

« بوصفه تعبيراً عن نظام ثابت محدد ، كل مرحلة منه من أثر علل تعمل طبقاً لقواعد محددة،
 ومن ثم فلا أقل من أن تستبعد فكرة التطور بمعنى المصادفة » .

والمادة باستثناء ترتيب الجزئيات . وأكد هكسلى أن تقدم العلم قد عني دائما : « امتداد نطاق ما نسميه بالمادة والعلية . وما يصحب ذلك من استبعاد تدريجي من كل أرجاء الفكر البشرى لما ندعوه بالروح أو التلقائية » . ولكن هكسلى أنكر أنه مادي . وفي المحاضرة نفسها . ذهب الى التعبير عن شكوكه الأساسية في المصطلحات التي درج الناس على استعمالها . فما الذي نعرفه عن المادة أو الروح أو الضرورة فيما يتعلق بهذا الشأن ؟ « انها مجرد اسماء أو كلمات تطلق على البنية الأساسية المتخيلة لمجموعات من الظواهر الطبيعية . ولم يخلع هكسلى رداءه المادي ، الا عندما اراد القيام بهجوم على الخصوم الحقيقيين أو المتخيلين مثل رجال الدين . وكان العلماء المقتنعون بآراء داروين أقرب لهكسلى منهم الى هيكل (١١) ، اذ كانوا مثل الوضعيين ، أغلبهم من الاسمين أو اللادريين ، أكثر منهم من الماديين .

وكانت الملامح المستحدثة في الطبيعة الداروينية — كما سبق أن ألمحنا — هي عامل الزمان وعنصر الصراع . وعقب فردريش انجلز ، الذي كان طالبا وثيق الصلة بالعلم ، وتأثيره على المجتمع على هذين الملمحين في مذكراته عن « دياكتيك الطبيعة » ، وكتب (١٨٧٣ — ١٨٨٢) وقال : « حتى حوالى القرن التاسع عشر ، ظلت الصورة العلمية للطبيعة محافظة تماما » .

« لم ينظر الى الطبيعة اطلاقا كشيء ينمو تاريخيا ، أى له تاريخ في الزمان . فلما حظى بالاهتمام كان الامتداد في المكان وحده . . . فلقد نظر الى التاريخ الطبيعي على أنه حقيقى فى كل العصور ، تماما كمسارات الكواكب الاهليجية (١٢) » .

وتغير هذا التصور للمكان الذى لا زمان فيه بفضل علماء متعاقبين من أمثال لابلاس ولامارك وليل ، وداروين فى آخر الامر . ونفخ علم القرن التاسع عشر ، الذى بلغ ذروته عند داروين الطبيعة روحا تاريخية ، وزودها

(١١) ينتمى John Tyndall استاذ الفلسفة والطبيعة فى المعهد الملكى الى موضع ما بين الاثنين . ولقد عرف على نطاق واسع بفضل خطابه الذى ألقاه ببلقاست بايرلاند سنة ١٨٧٤ . فلقد اعترف صراحة بانتمائه الى « المذهب المادى العلمى » . ومع هذا ، فيبدو أن هذا الاعتراف قد عني الى حد كبير بالملاقة المتبادلة بين العمليات الفزيائية والعمليات الذهنية فى المخ . واقرب نيندال من « هيكل » ، وأقر القول بأن « المادة » بعيدة عن الاتصاف بأنها شيء ميت ، لأنها تحتوى فى داخلها على امكانات الحياة والنشاط الدمنى .

(١٢) Friedrich Engels الجدل فى الطبيعة ضمن مقالات نشرت تحت اشراف Clemens Dutt (نيويورك ١٩٦٠) ص ١٨٥ — ١٨٦ .

يبعد زمنى جديد . وشارك علماء الجيولوجيا - رغم بجاهل انجلز لهم - بقصارى جهدهم لاحداث هذه الثورة الزمنية . واحتاج داروين الى زمان أطول من الزمان المذكور فى التقويم المسيحى لا التقليدى لتقدير الانحدار البطيء المصحوب بالتعديلات ، الذى طرأ على العالم العضوى . وقدر علماء الجيولوجيا - وعلى الأخص سيرتشارلز ليل ، الذى صحب داروين كتابه : مبادئ الجيولوجيا ١٨٣٠ ، معه فى رحلته على الباخرة بينجل - ملايين من السنوات بدلا من الآلاف كفترة زمنية تثبت نظرية داروين . وظهر المذهب الجديد للاترادية Uniformitarianism ففسر التغير الجيولوجى ، ولم يرجعه الى كوارث مفاجئة (تعقبها مخلوقات خاصة) ، ولكنه أرجعه الى علل طبيعية شاملة ، يمكن أن تلاحظ فى الحاضر ، ومن ثم يفترض أن هذا التغير أو التحول مطرد عبر الزمان . غير أن هذه العلل كالتعرية الجيولوجية مثلا لم تحدث أثرا فعلا الا حثيثا ، وهكذا يكون ليل قد زود العلم بسلم زمنى ممتد الى حد بعيد . كما أنه نبه الى التغير الذى يجرى كل يوم فى الكون بلا انقطاع ، ولا تستطاع مقاومته أو إيقافه أو عكس اتجاهه . وكما أجمل انجلز القول : « بعد التصور الجديد للطبيعة الذى أكمله داروين ، ذاب كل جمود ، وتفكك كل ترابط ، وأصبحت كل الجزئيات ، التى نظر اليها على أنها أبدية مجرد مرحليات عابرة » (١٣) .

وفيما بعد لاحظ انجلز أيضا فى كتاب (الجدل) « الصراع للحياة » ، الذى حل فى نظرية داروين مكان النظريات السالفة عن التوافق الطبيعى . وحذر انجلز نفسه من الاعتقاد فى وجود الكثير من الصراع ، حتى فى الطبيعة (١٤) . غير أنه قد أصاب عندما أدرك أن هذا الصراع من سمات الطبيعة ، وأن داروين نفسه قد صورته ، ويتحدث الجميع عنه الآن . ولاحظ انجلز بتبصر أن النظرية الداروينية تمثل النقلة من المجتمع الى الطبيعة ، أى من « النظرية الاقتصادية البورجوازية فى المنافسة » ، ومن نظرية مالتوس فى السكان أيضا . ومن المعروف أن داروين قد قرأ مقال مالتوس الشهير *Essays on the Principles of Population* (١٧٨٩) ، عند عودته من إنجلترا ١٨٣٦ ، وتأثر به كثيرا . وتدبىء بالقدر الكبير لنظرية مالتوس اشارات داروين المتعددة فى أصل الأنواع الى « حرب الطبيعة » - « المعركة الكبرى للحياة » ، وما شابه ذلك . وقوله أن عدد السكان يفوق الموارد ، ويتزايد عدد السكان بمتوالية

(١٣) نفس المرجع ص ١٣ .

(١٤) النقطة الأساسية عند انجلز هى أنه لا وجود لتشابه كامل بين الطبيعة والمجتمع ، فهناك الكثير من الصراع فى المجتمع . ولكن الصراع بين الناس ليس من أجل الوجود ، ولكنه من أجل تحقيق فرص أفضل للاستمتاع والارتقاء .

هندسية . بينما تتزايد الموارد بمتوالية حسابية . وبذلك يحدث صراع رهيب على البقاء . ولا بد أن يلاحظ - وهذه نقطة فائت انجلز - أن داروين قد اختلف عن مالتوس . إذ لم ينظر الى الصراع على أنه يحدد الأنواع الجديدة، ولكنه بدا له بالاحرى خالقا لأنواع جديدة . وتفسر هذه الصورة القاتمة للطبيعة ، التي تعنى ضمنا « الدمار الاكبر » حتى رغم ما قاله داروين عن ان « السعداء يبقون ويتزايدون » ويفسر هذا لماذا شعر حتى هكسلى شعورا متناقضا نحو حركة الكون أو دفقته . فلم يكن في وسعه أن يرقب في هدوء المعاناة التي يلحقها الذئب بالغزالة ، مهما بلغ اعجابه بلياقة الذئب . واعتقد هكسلى أن الطبيعة اذا عنت عالم الحيوان - على أقل تقدير - « فانها تكون في نفس مستوى عروض المصارعين (١٥) » .

وهكذا لم تكن الصورة الجديدة للطبيعة مرضية على الإطلاق . حتى عند أولئك الذين رحبوا بها . فيبدو أنها خلقت فجوة كبرى بين الله والطبيعة . أو بين الطبيعة والانسان .

هل الله اذن والطبيعة في صراع ؟

بحيث تجيء الطبيعة بمثل هذه الأحلام الشريرة (*) ؟
تينسون

وقبل نشر كتاب أصل الأنواع بتسع سنوات ، شعر الشاعر الانجليزى تينسون بالقلق بعد أن قرأ ليل وتشامبرز ولا بلاس . لقد عبر الامير المتوج للشعراء في صورة منمنمة عن كل مخاوف عامة الناس الاذكياء من الطبيعة الجديدة : أى الجوانب الأخلاقية لهذه الطبيعة « بمخالبها وأسنانها الحمراء » ، التي بدت غير مكترثة بالحياة عند الفرد والنوع على السواء . وبذلك كذبت وجود اله للمحبة ، في هذه الطبيعة التي لا يعرف لها أى تصميم أو مخطط ، ومن ثم تكون الحياة بلا جدوى وظاهرة التغير ذاتها التي اكتسحت كل المعالم :

هناك يدور الاخلود العميق ، حيث تنمو الأشجار

أيها الأرض ، كم من التغيرات قد شاهدتني «**»

The Struggle for Existence in Human Society - T.H. Huxley. (١٥)

Are God and nature then at strife.

(★)

That nature lends such evil dreams ?

(★★) وانظر ايضا الى القصيدة التي تستهل بالبيت الآتى :

There rolls the deep where grew the tree.

O earth what changes hast though seen !

التلال ظلال ، وهى تنساب
من صورة لأخرى ، ولا شئ يبقى
انها تذوب كالفمام ، والأرض الصلبة
كانها السحب تتكون ثم تنفض (١٦)

لقد عثر تينيسون على سبب جديد (فى هذه الاسباب التى كمرض
فيها جيولوجيا ليل) يضيفه الى اهتمام ماتيوارنولد بالتحويلات . فلقد
اعتبر مثل هذه الطبيعة الجديدة لا تناسبه كموطن أو دار . غير أنه حاول
أن يفهمها ، وأعتقد أنه ربما أمكن أن تسنج خيرا ما فى يوم من الأيام ،
أو تنجب « عنصرا اسمى » .

ولم يزعج التغير العالم هكسلى بأى قدر ولو قليل . اذ رأى
ما يجرى فى الطبيعة من المفاخر ، ورحب بالتعديلات التى لا تنتهى وتحدث
للانماط السامية . ولكنه فى نهاية الأمر شعر بالارتياح ، كما ذكر ،
وشعر بضرورة تحديد الاختلاف بين « حالة الطبيعة » و « حالة الفن » .
فلقد انتهى الى الاعتقاد بأن الطبيعة ليست أخلاقية . كما انها ليست
لا أخلاقية . لأن أى حكم أخلاقى لا ينطبق عليها . ومن ثم فإن الانسان لن
يستطيع خلق حضارة قيمة الا اذا زرع حقيقته . وأحاطها بسور لعزل
الطبيعة عنها . فاذا سمح للبستاني مرة واحدة بالتخلي عن اشرافه
ورعايته ، ستعاود « المؤثرات المتصارعة للحركة الكونية ، او دفعات
الكون ، غزوها للحديقة . وتدوسها تحت الأقدام (١٧) » (والاشارة هنا
أساسا لجانب الصراع على البقاء فى الطبيعة) . وبمعنى ما فإن الانسان
والطبيعة عدوان ، بالرغم من أن الانسان الشبيه بالبروهيثنى ، اذا اتسم
باليقظة والمعذر سيصبح فى وسعه التحكم فى أى جزء من الطبيعة يختاره
لغاياته .

فمنذا الذى يتشكك فى أن العلم حتى الآن قد فعل شيئا آخر غير
الخير فى تطبيقاته العملية ، على أقل تقدير ؟ ومنذا الذى ينكر - كما
جاء فى المقال بالمجلة العلمية الجديدة Nature - اكتساح الحركة

The hills are shadows, and they flow,
From form to form, and nothing stands,
They melt like mist, the solid lands,
like clouds they shape themselves and go.

(١٦) Alfred (Lord Tennyson) In Memorium (١٨٥٠) والنظر

أيضا الى الفسيدة التى تستهل باليت الآتى : Nature red in tooth and claw

(١٧) Evolution and Ethics Prologomena - T. H. Huxley..

العلمية لكل الطبقات وكل الآراء ، وأنها تمثل عادة جديدة للفكر ، على هديها سيعاد النظر في كل المشكلات (١٨) ؟ في مثل هذا المناخ ، ليس من الصعب أن ندهش لقيام هكسلى وفرانسييس جالتون (ابن أخت داروين) وآخرين بالحث على انشاء « كهنوت علمي » ، يحل محل رجال الدين كزعماء للحضارة ، أو حدوث الحاح لوضع نظام تعليمي جديد أكثر اتصافاً بالطابع العلمي . وأجمل هكسلى - وكان من اصحاب الفحولة والعنفوان - هذا النوع الجديد من الدفاع عن الحضارة ، وحاضر عن العلم في كل أنحاء إنجلترا ، واستمع اليه كل أنواع المستمعين ، وطالب بدور أعظم للعلم في التعليم . ودارت مناظرات في هذا الموضوع بينه وبين لا أحد سوى ماتيوارنولد ، الذي كان يعمل مفتشاً للتعليم . وتساءل أرنولد في مقاله الشهير Literature and Science ١٨٨٢ السؤال الحاسم الآتي : هل مازالت الدراسات التي زعم أنها الأفضل « لنا جميعاً » هي الأفضل ؟ أم أن هناك دراسات أخرى هي الأفضل للحضر الحديث ، لأنها أساساً علمية ؟ لا شك أن أرنولد وهكسلى قد تبادلوا الرأي وتقارعا بالحجة . ولكن - بصفة رئيسية - لقد ناصر أرنولد التعليم التقليدي (وبخاصة الدراسات الأدبية) بينما حث هكسلى على قيام تعليم يعتمد على « دور أفضل للعلوم عند الأمة العزيزة » . واستمر يردد النقاط الآتية : « أن التعليم التقليدي وعماده الكلاسيكيات ، لا يسلح الفرد - أو الأمة - بسلاح يساعد على النجاح في المنافسة في الصراع الكبير للبقاء . وبعد تغيير التشبيه (في لعبة شطرنج العالم الحديث) لن يستطيع اللاعب القيام بالحركات المناسبة ، ما لم يعرف قوانين اللعبة ، التي نسميها هنا قوانين الطبيعة » . والنقطة التالية هي أن التعليم العلمي من الشروط الأساسية المطلقة للتقدم الصناعي ، وللتدريب على المنهج العلمي أهمية أخلاقية ، لأنه يغرس اهتماماً صحيحاً بالبيئة والدليل العلمي . ورأى هكسلى الذي لم يكن مناصراً للثزمت الدينية أن رجال العلم أسمى بقدر بعيد من رجال الدين في الصدق الفكري . وإذا غيرنا التشبيه مرة أخرى ، قلنا أن هكسلى كان يتوقع من سنديلا ، أي العلم ، شيئاً أكثر مما يتوقعه من أختيها القبيحتان : اللاهوت والفلسفة أو من أنصار ليفي محتكرى التعليم الليبرالي . ولما كانت سنديلا توقد الموقد ، وتكنس الدار ، وتحضر الطعام ، لذا نظر إليها على أنها شيء منحط وكائن

(١٨) نهنى Frank Turner الى مقالين ظهرا في مجلة 'Nature' كتبهما Charles Kingsley : الاول بعنوان Health and Education والثاني بعنوان Professor Tyndall and the Scientific Movement. بدأت مجلة Nature في الظهور سنة ١٨٦٩ .

مادى . ولكن فى الحق أنها وحدها قد أدركت النظام الذى يسود العالم ، وشاهدت الدراما الكبرى للتطور ، وهو يمر أمام عينيها ، وتعلمت الابتعاد عن التظاهر بالايمان بما ليس له دليل ، ولا يزيد عن تكرار لعبارات غير مفهومة عن أشياء خارج نطاق امكانيات المعرفة (١٩) ، . واشترك العالم الداروينى هو والتنوير الجديد فى هذه المعتقدات الجديدة .

موضع الانسان فى الطبيعة

نزع هكسلى قرابة نهاية حياته الى الفصل بين الطبيعة والانسان فى احاديثه ، حتى عندما كان يواجه أيا منهما بالآخر . ولكنه كان فى جميع الأحوال يفترض « أن للانسان موضعا فى الطبيعة » . واختار هذه العبارة موضوعا لكتاب من أهم كتبه . وزعم هكسلى أن الانسان أيضا جزء من حركة الكونيات ، وأنه تطور من مادة بدائية أو بمعنى أدق أنه انحدر من الحيوانات . ويرجع أصل حتى الملكات العليا للانسان فى الشعور والعقل الى أشكال أدنى وقال : « من المتعذر اقامة حد فاصل فى التكوين ، يفصل بيننا وبين الحيوان » وصور هذه النقطة برسومات توضيحية ، تضمنها كتابه « مقالات عن موضع الانسان فى الطبيعة » ١٨٦٣ ، ويبين فيها التماثل بين الهياكل العظمية للقرود الشبيهة بالانسان ape ، والانسان ذاته (لوحة ٨) ويعنى هذا تجريد الانسان من وضعه الدينى القديم ، وانكار أى نوع من التميز فى الخلق أو المكانة الخاصة ، وتفسير الانسان بالرجوع الى قوى طبيعية فعالة وقائمة . وقدم داروين المزايم عينها من الناحية الجوهرية فى كتابه The Descent of Man الذى نشر بعد ذلك بثمان سنوات ١٨٧١ .

كان هذا هو السؤال ، الذى أطلق عليه هكسلى اسم « سؤال الأسئلة » ، والذى أقلق معاصريه كثيرا وهو هل تنطبق فكرة التطور على الانسان ، هل يحق القول بأن الانسان أقرب الى القرود ، أم الى الملاك . ولم ينزعج هكسلى من الرد الداروينى : فالقول بأن الانسان ينحدر من

(١٩) Science and ~Morals — T.H. Huxley. (١٨٨٦) لم يتضمن تجميعه سندريللا الذى اختتم به المقال أبة اشارة الى الباحثين الكلاسيكيين فيما يتعلق بنظرة هكسلى الى التعليم ، أنظر بوجه خاص الى كتاب : Liberal Education Speech (١٨٦٨) وكتاب : Scientific Education Notes of an Afternoon (١٨٦٩) وكتاب Science and Culture (١٨٨٠) . ولا داعى للقول بأن هكسلى لم يجذ اقتصار التعليم على العلوم . فلقد أراد التوسع فى التعليم الليبرالى بحيث يضم العلم والتاريخ الحديث والأدب الحديث ، وما أشبهه .

الوحوش لا يعنى أنه واحد منهم • ويرجع مجد الانسان الى حالته الراهنة ، وليس الى الاصل الوضيع الذى انحدر منه • وفى العصر الذى أثار تسلق الجبال ضجة كبرى ، وصف هكسلى الانسان « بأنه مثل جبلى الألب والاندير العظيمين الهائلين فى العالم الحى » •

« فهو الوحيد الذى يملك القدرة الرائعة على التكلم الذكى المعقول ... ولقد جمع ، ونظم التجربة ، التى تكاد تكون قد فقدت تماما بعد توقف الحياة الفردية للحيوانات الأخرى ، ومن ثم فانه يقف الآن شامخا كالجبل فى موقع أسمى من مستوى أقرانه الوضعاء (٢٠) » •

ان هذا هو الذى حدا بالانسان فى رأى هكسلى الى محاربة الكونيات وحركة الكون ، لانه ارتفع فوقها ، ونهض باحساس اخلاقى ، وب عقل واسع ، ومن ثم فان هكسلى كان يأمل أن يحقق الانسان مستقبلا أسمى •

كان هذا الرأى حتى بعد أن جملة هكسلى وزركشه قد أثار عاصفة عاتية • ولا عجب فى ذلك ، اذ بدا لكثير من المسيحيين فسقا • فلا يقتصر الأمر على تناقضه هو والكتاب المقدس ، ولكنه ينفى ما تعلموه عن الطبيعة ومصير الانسان • وعند المثاليين ، ولا يلزم أن يكونوا من المسيحيين • بدا أمرا لا يحتمل التصديق أن مثل هذه الآلة البديعة التنظيم والتنظيم ، أى ذهن الإنسان ، القادر على التفكير فى المجردات والتعميم ، أن تكون هذه الآلة مستمدة من عالم الحيوان المعتمد على الغرائز • وقال ماكس مولر ، عالم اللغة الألمانى العظيم ومن المعادين لداروين : « ان القدرة على النطق والكلام تعتمد اعتمادا دقيقا على هذه الخصائص التى تنسب الى الذهن » • أما موقف العلماء فجاء كالاتى : لقد تعذر على كثيرين منهم التنازل عن الفروض التى تعلقوا بها طويلا ، وأن يقتنعوا بغير اطلاعهم على الدليل المؤيد لوجود حلقة مفقودة ، كما كانت تعرف جماهيريا • (اذ لم تكن هناك أشكال للحفائر الممثلة لهزمة الوصل بين الانسان والحيوان) ، أو ما يثبت حدوث انتقاء طبيعى •

ويعد ليل والفرد رسل والاس (والذى اشترك هو وداروين فى اكتشاف التطور عن طريق الانتقاء الطبيعى) نموذجين للعلماء الذين أزعجتهم الانتروبولوجيا الجديدة • ورغم كل ما قيل عن ليل ، الا أنه لم يؤيد نظرية داروين تأييدا كاملا • ولم يقر الاصل البعيد للانسان فى الماضى الذى تسبب فى احداث اضطراب فى الترتيب التاريخى لأحداث

(٢٠) T. H. Huxley - انظر الى كتاب Man's Place in Nature

لمعرفة رأى هكسلى فى علاقة الانسان بالحيوانات الاولى (١٨٦٣) الفقرة الختامية •

الحسليقة وفقا للشريعة الموسوية . واعترف ليل بعد كثير من التردد « باحتمالية » الانتقاء الطبيعي ، ولكنه عجز عن اقناع نفسه . بأن الانتقاء الطبيعي ، أو أية علة « ثانوية » خالصة تفدران على التفسير الحقيقي لظواهر الانسان . واصر ليل على الاعتقاد بأن الانسان يقطن « مملكة مميزة » ، أى أن الانسان يتميز على الدواب بعقل يقبل التحسن وبالمملكة الأخلاقية والمملكة الدينية . وكتب ليل فى الفصل الأخير من كتاب *The Antiquity of Man* (١٨٦٣) : « لقد منح الانسان وحده الايمان المتوافق للغاية مع عقله ، والمتجانس مع المشاعر الدينية . التى غرستها الطبيعة فى روحه . وهذا أمر يبرر ارتفاع قدره أخلاقيا وفكريا فى سلم الكائنات » . ولكن كيف حدث هذا التغير فى الكيف . اللهم الا اذا كان قد حدث نتيجة « لقفرة ؟ » واستنتج العالم الكبير للجيولوجيا أن الانسان لا بد أن يكون قد ارتقى الى مرتبته الشامخة من أثر وضعه خارج الناموس المعتاد للطبيعة . فالانسان هو الاستثناء الكبير الأول لقانون « الاطرادية » فى الطبيعة الذى جاء به ليل . وعلى الرغم من أن والاس (٢١) قد ارتكن الى مقدمات أقل اتساما بالطابع الدينى التقليدى ، الا أنه انتهى الى نتائج مماثلة . ففي سلسلة من المقالات التى أقلقت داروين كثيرا . ذكر والاس نقطتين : النقطة الأولى أن العقل الانسانى قد حقق تقدما على أى مخلوق آخر استطاعت الطبيعة أن تنتجه . والنقطة الثانية - أنه لا يستطيع تفسير قدرات الانسان الفكرية ومواهبه الاستطيقية والأخلاقية اذا استند على فكرة الانتقاء الطبيعي . وهكذا يبدو فى نظره أن هناك قرائن دالة على وجود قوة موجهة للأفعال (قوانين النمو الطبيعي) فى اتجاه محدود لغايات خاصة . ولا بد أن نضيف أن والاس كانت لديه نظرة نيرة الى مستقبل الانسان : اذ قال : عندما اكتسب الـ *Homo Sapiens* مخا ، فإنه اكتسب فى الوقت نفسه القدرة على توجيه تطوره .

لقد فهم ليل أكثر من أغلب العلماء ما الذى كان موضع التساؤل فى هذا الجدل : أنه المساس « بعزة الانسان » ولا أقل من ذلك . فيما أزعج الفلاسفة ورجال اللاهوت أكثر من أى شيء آخر - كما كتب ليل فى احدى الجرائد هو : « خشية أن تتعرض مكانة الانسان وعلاقته بالكون الى الحط منها بعد تحديد همزة الوصل التى تربط بينه وبين الحيوانات

(٢١) Alfred Russel Wallace مقال ظهر فى المجلة الفسلية : *Quarterly Review* (١٨٦٩) . استشهد بها Alvar Ellagard فى كتاب *Darwin and the General Reader* (جامعة جونورج) ١٩٥٨ - ص ٣٠٨ .

الدانية (٢٢) « فاذا توقف الانسان عن أن يكون مثقوما بذاته *Sui generis* كما اعتقدت التقاليد الكلاسيكية والمسيحية ، فانه سيصبح مثل الحيوانات ، أى مجرد كائن عرضي عابر عاجز عن السمو فى افكاره وتطلعاته « هامشى وتافه » فى نظر نفسه - بيد أن ليل ووالاس كانا يحاربان فى موقف أشبه بدور المؤخرة فى عملية التقهقر فى الحرب . فبعد أن تراكمت حفريات الادلة ، انجذب كثيرون لصورة داروين عن الانسان (وإن لم يقبلوا عليها باיתהاج مماثل لما فعله هكسلى) وقوله : « انه منحدر من البرابرة » « أنه نتاج عرضي لصراع وحشى على البقاء ، لأنه مازال يحمل فى هيكله « الطابع الذى لا يمحي لأصله الدانى » . حقا انها صورة خالية من الذوق ومحبطة للأمال ، أو هكذا بدت لكثير من معاصرى داروين وهكسلى . وتعرض التفكير الغربى فى الطبيعة البشرية ، بفضل داروين الى تغير عميق . فمنذ ذلك الحين ، كان موضوع الطبيعة اللاعقلانية للانسان هو أكثر الموضوعات الحاحا التى دار حولها الحديث : غرائزه وطبيعته العدوانية ، وقرابته بعالم الحيوان . اذ دل الانسان الداروينى ، ورمز الى الانسان اللاعقلانى عند زيجموند فرويد والقرن العشرين .

غير أن الداروينيين تحدثوا عن البشر مثلما تحدثوا عن الانسان ، ودفعوا الانسان الى الانضواء تحت عالم الحيوان ، وهكذا « شتتوا الافتراض القائم على الوحدة الأساسية للبشرية (٢٣) » ، وعلى الجملة فانهم كانوا ميالين الى ارجاع هذه الفروق الى مقومات بيولوجية ، أكثر منها أسباب بيئية . واستمر التنوير الجديد مثلما فعل التنوير القديم وبخاصة فى انجلترا وفرنسا - فى توكيد دور « الظروف » كالمناخ والانظمة السياسية والاقتصادية والتعليم والثقافة وما أشبه . وانتقل مركز الثقل الآن من الاقتنيات الى الطبيعة ، ومن ثم ازداد الاتجاه الى « القدرية » وهذه الكلمة هى (بعبع) التفكير على طريقة التنوير .

وجاء التنبيه الى هذا النوع من التفكير جزئيا فقط من الداروينية . وكما رأينا ، فلقد وضعت الرومانتيكية والتاريخانية ثقلها على الجانب المتميز من الطبيعة البشرية والحضارة والانسانية بدلا من أن يعنوا بالجوانب الكلية ، وقامت بالدور نفسه فى عهد داروين القومية والامبريالية . ومع

(٢٢) *Scientific Journals* — Sir Charles Lyell مع مختارات جميعها
 Leonard Wilson. (جامعة ييل) ١٩٧٠ - ص ٣٣٦ . تاريخ هذه الملاحظة الخاتمة
 مر ٧ ديسمبر ١٨٥٩ .
 (٢٣) J. W. Burrow. فى كتاب *Evolution and Society*.
 كمبريدج ١٩٦٦ - ص ١٣٠ .

هذا فقد نبه داروين الى الجانب المتميز عندما ركز على التنوعات والأنواع .
فما كان للتطور نفسه أن يحدث بغير التنوعات الطفيفة الأولية بين الأفراد
المنتمين للنوع الحيوانى . وبالمثل لقد عمد داروين ، بعد أن تأثر بتنوع
الأجناس أو العناصر الانسانية ، الى تفسيرها كأشياء قد اعتمدت على
الانتقاء الجنسى .

واكتشف داروين التفاوت الانسانى الأساسى - كما يمكن أن يسمى -
فى ثلاث مجالات فى العالم الداروينى : التفاوت بين أجناس البشر ،
وتفاوت بين الأمم ، وتفاوت بين الأفراد ، ولقد دار التفكير بطبيعة الحال
فى الأجناس قبل داروين بأمد طويل . وكان أعظم الكتب تأثيرا فى
هذا الموضوع فى القرن التاسع عشر هو كتاب الكونت جوبينو « مقال عن
التفاوت بين الأجناس أو الاعراق » وظهر ١٨٥٣ ، وتبعه ١٨٥٩ - كتاب
عن الاسطورة الارية لأدولف بكتيت Picktct ويدعى Indo European Origins
وبذلك لم يكن من الأمور غير المألوفة ، على عهد داروين القيام بالتفرقة
بين الاعراق اعتمادا على الاختلاف فى شكل الجمجمة أو اللون ، أو بالربط
بين السلوك الذهنى والاخلاقى وبين التكوين الفزيائى . ومع هذا فقد اعتقد
الداروينيون فى وجود أجناس سامية وأخرى دانية ، وبذلك شاركوا فى
التعصب المبني على العرق أو الجنس . فلقد جمع كل من داروين ووالاس
النظريات الشائعة الجارية عن الأصل العضوى الواحد ، والمتعدد الأصول
فى فكريهما . واعتقدا أن الأجناس المختلفة للانسان قد تكون منحدره من
أصل واحد ، ولكن بعد نقطة معينة حددها والاس بأنها الزمن الذى أصبح
فيه الناس قادرين على القيام بالتفكير ، نمت أنساب مختلفة وتنوعات
مختلفة ، وشق كل منهم طريقه منفصلا عن الباقيين . وتوافقا مع فكر
هربرت سبنسر فى الموضوع ، رأى كل من داروين ووالاس حدوث تنافس
ذهنى وأخلاقى مترتب على ذلك بين الأجناس ، ينتصر فيه الأفضل
استعدادا للكفاح فى الحياة ، وينبعث منه فى نهاية المطاف سلالة أسمى
من البشر . وفى المرحلة الأقرب عهدا فى التاريخ أصبحت السلالة الأفضل
هذه سلالة الأوروبيين Homo Europaeus ، الذين اتجهوا على هذا العهد
الى انشاء امبراطوريات فى جميع انحاء العالم . وكتب والاس ١٨٦٤ :

« ان الخصائص الفكرية والسلوكية والفزيائية للأوربي تتصف
بتميزها . ولقد يسرت له نفس القوة والقدرات ، التى ساعدته على النهوض
فى قرون قليلة من حالة التجوال الهمجى وبأفراد شحيحي العدد طابعهم
السكون الى حالته الراهنة من الحضارة والتقدم . ويسر له ذلك ، عندما

احتك بالهمجي الغلبة في الصراع من أجل البقاء والتزايد نظير ما أنفق وبذل (٢٤) ، .

ويعد التفاوت بين القوميات ، اذا نظر اليه من الجانب الانتروبولوجي مجرد نوع من هذا الفكر المترکز على الاعراق والاجناس . فمثلا لقد كان من الأمور الشائعة حين ذاك أن يقال بوجود هوية بين السلالة الأوروبية Homo Europaeus والآرية ، أو بين أصحاب الامخاخ الكبيرة المزعمين ، والقسم الأكثر حيوية من الجنس الأوربي ، بل ويقال ان اسمى ممثليه حديثا هم الجرمان والفرنسيين ، أو أى جماعة قومية أخرى . ان هذا النوع من التفكير كان متوطنا هو والفكرة القومية الجديدة ، التى ستناقش فيما بعد بتفصيل أكبر (٢٥) .

وكان نوع التفكير الذى استهل بعلماء الاستنسال والتناسليات ، أكثر ارتباطا بصفة مباشرة بداروين . وأبرز هذا الاتجاه في التفكير الاختلاف بين الأفراد ، أكثر من دلالة على الاختلاف بين الجماعات ، ولقد اتخذ داروين بالذات اتجاهها أقرب الى اتجاه البيئيين في تصوره للتنوعات الفردية . فتمشيا مع نظريته في « وحدة التناسل » ، pangenesis التى شرحها في كتابه ١٨٦٨ ، انتهى داروين الى الاعتقاد بأن الاختلاف في الخلايا الجرثومية قد بدأ في الأصل في صورة gemules أو جسيمات مادية يقذفها الجسم . ورأى أن الخلايا الأولى لا تتأثر بالتغيرات التى تفرض على الجسم . ويستطاع بعد ذلك توارثها ، ونسف عالم التناسليات الألماني أوجست فايزمان هذه النظرية ، والتى تعد أساسا نظرية لاماركية عن توارث الخصائص المكتسبة . وفرق تفرقة حادة بين الخلايا الجرثومية وخلايا الجسم ، ورأى أن الخلايا الأولى لا تتأثر بالتغيرات التى تفرض على الخلايا الثانية . وعززت نظرية جريجور ميندل في الوراثة ، والتى جرت بالفعل في ستينات القرن التاسع عشر ، ولكنها لم تعرض الا ١٩٠٠ ، عززت هذه النظرية تعزيزا كبيرا . وعاصر فايزمان عالم الانتروبولوجيا فرنسيس جالتون ، وهو ابن خال داروين ، واستعان بالاحصاء في دراسة تأثير الوراثة عبر عدة أجيال . وتزعم كشوف جالتون والمسجلة في Hereditary Genius (العبقريّة الموروثة) ١٨٦٩ ، انها بينت وجود

(٢٤) Alfred Russel Wallace في مقال بعنوان The Origin of Human Races and the Antiquity of Man. فى مجلة Anthropological Society
استشهد بها John. C. Green فى كتاب The Death of Adam.

١٩٥٩ - ص ٣١٨ .

(٢٥) انظر ص ١٢٢ .

فروق عميقة بين العقول . غير ان هذه الاختلافات لا تورث عادة . بغض النظر عن أثر البيئة . واقتنع جالتون - كما يقول في مذكراته : « ان الوراثة عامل بعيد الأثر في نمو الانسان يفوق أثر القوت والغذاء » . وكان هذا الاقتناع ، الذي عززته كشوف فايزمان هو الذى ساق جالتون لكى يقترح انشاء علم جديد للوراثة Eugenics وعلم الوراثة ، أو التوليد الانتقائى للبشر هو الوسيلة الوحيدة - فى أغلب الظن - وأقر هذا الرأى داروين . وان كان قد اعتقد ان هذا اقتراح يوطوبى - لأنه يرمى الى أهداف بعيدة المنال كرفع مستوى النسل البشرى ، وإيقاف ولادة « غير اللائقين » ، ويتحقق الارتقاء « باللائقين بالزواج المبكر والرعاية الصحية لأطفالهم » (٢٦) ومع هذا فقد كان التنفيذ الشامل لهذا النوع من علم الوراثة يعنى وضع طلاء قدرى على سلوك الأفراد والجماعات أو على الأقل - لقد اعتقد الآن أن البيئة أمر ثانوى بالمقارنة بالخصائص البيولوجية الكامنة فى بلازما الخلية الجرثومية ، كما سماها جالتون . وحارب هربرت سبنسر - بطبيعة الحال - هذا الاتجاه ، وحاربه أيضا مجموعة من المصلحين الاجتماعيين ، الذين زعموا أن الغذاء والقوت لهما أثر أقوى .

اللاادريية

بعد أن ظهرت هذه النظرات فى الطبيعة البشرية غدا أثر الداروينية على الدين من الأمور التى يسهل التكهن بها الى حد ما . وكل ما تيسر لها تحقيقه هو تضخيم الأزمة الدينية . التى كانت تجتاح أوروبا على هذا العهد . وليس من شك أن الداروينية لم تكن المتسبب الوحيد فى تزعزع الايمان الدينى فى أواخر القرن التاسع عشر . وفى بعض أجزاء أوروبا ، لم تكن أهم العوامل المساعدة على ذلك . ولكن على الجملة وبمضى الزمان ، ساهمت الداروينية مساهمة قوية فى مواصلة « الحرب بين العلم واللاهوت » ، وفى مصرع الدين كما يفهم تقليديا ، وفى بزوغ أوربا علمانية جديدة . وكتب اللورد آكتون الى مارى جلادستون ١٨٨٧ (٢٧) يقول : « ان زماننا هو عهد استسلم فيه اللا ايمان المتخذ شكل الشك الى اللا ايمان المتخذ شكل الاقتناع اليقيني » . وصادف الكثير من اللا ايمان تعبيرا عنه فى المذهب الجديد « للادريية » وهى كلمة صكها هكسلى فى مقابل « الجنوصية » فى تاريخ الكنيسة ، الذين زعموا حصولهم على المعرفة

(٢٦) Memories of My Life -- Francis Galton. ص ٢٢٣ .

(٢٧) استشهد بها Lord Acton فى كتاب Gertrude Himmelfarb

(شيكاغو ١٩٥٢) ص ١٦٤ .

الشاملة ، لأول الأشياء وآخرها . غير أن كلمة اللادرية (الأجنبية) قد بدت محايدة للغاية ، وانطبقت على الاعتقاد اليقيني الذي اتخذته كثيرون الآن عن عالم بلا مخطط أو روح ، أو إله ، يتحدث الناس عن موته علنا .

ويلزم القول بأن التطور Parse في ذاته قد أمكن تفسيره أحيانا في صالح الدين . إذ يستند الكثير في هذا الشأن على نوع العناصر التي يختارها المرء من الداروينية ، أو تشير انتباهه . فلقد ركز اللاهوتيون الليبراليون على الملامح التقدمية ، أكثر من تركيزهم على الملامح الآلية . وبذلك أمكنهم وضع لاهوت طبيعي صور الله كمزود للدافع الأصلي لعملية التطور وهدفها . وهكذا لم ير فردريك تمبل رئيس أساقفة كانتربري فيما بعد أكثر من « خلاف ظاهري » بين الدين والعلم . فلم يهدم مذهب التطور - في نظره - شيئا من الحقائق الكبرى ، ودعم البرهان القائل بوجود مخطط للكون « وشده أزره أكثر من ذي قبل » ، وإن وجب أن لا يفهم تماما بالمعنى الذي أدركه بالي . ولقد ترك الإنسان مالكا « لقدرة روحية » ، هي « العماد الأساسي لعزته وكرامته ، وترك أيضا القانون الأخلاقي دون مساس ، وهو القانون الذي نسبه الله لنفسه ، واستودعه الملكة الروحية للإنسان » (٢٨) .

ولقد حدثت محاولة حديثة العهد لتصوير داروين ذاته كواحد من هذا النوع من رجال اللاهوت الطبيعيين . ونظرت هذه المحاولة إلى الجدل الدائر حول المعنى العام للتطور - في انجلترا - على الأقل - على أنه يدور في نطاق إطار من المذهب التآلهي (٢٩) . ولكن الحقيقة لم تكن كذلك بكل تأكيد . فمن الحق أن داروين الحذر لم يتنازل عن النظرة

(٢٨) Fredrick Temple في كتاب The Relations Between Religion and Science (١٨٨٤) . انظر بوجه خاص إلى المحاضرة نمرة ٤ والمحاضرة نمرة ٦ . ويرتكز الكتاب على محاضرات Barnpton ، التي ألقاها تمبل ، الذي أصبح فيما بعد أسقف أكستر في أكسفورد ١٨٨٤ . واستعمل أندرو وايت نفس الحيلة في كتابه الشهير History of the Warfare of Science and Theology in Christendom. : « حقا لقد دارت حرب بين العلم واللاهوت المتزمت الذي عرض صورة بالية للعالم تذكرنا بالعصر الوسيط . ولكنها لم تكن حربا بين العلم والدين » . ولقد تعارض التطور هو واللاهوت ، ولكنه لم يتعارض مع الدين - تماما كما قاله وايت .

(٢٩) Robert M. Young The Impact of Darwin on Conventional Thought (٢٩) وكتاب The Victorian Crisis of Faith ضمن مختارات جمعها Anthony Symondson لندن (١٨٧٠) .

الدينية التي شرب عليها . وأنه كان مازال من التآليهين عندما ألف كتاب أصل الأنواع . ولكن لاهوته تعرض لما يشبه المأزق . وعلى كل حال ، فلقد تحول داروين من مسيحي الى مؤمن بالمذهب التآليهي ثم الى واحد من اللادريين ، وحدثت هذه النقلات على نحو راسخ لا يحتمل الخطأ ، كما أوضحت سيرته الذاتية ، التي كتبت في مرحلة متأخرة من حياته . وتمثل هذه النقلة وهذا التحول في واقع الامر مظهرا دقيقا لما أحدثته التآملات على الناحية الدينية من أثر على مصداقية الكتاب المقدس ، ولما ترقب على النقد التوراوي الحديث ، الذي تأثر به كثير من المثقفين . ففي البداية توقف الايمان بالمسيحية ، كدين سماوي موحى به . وبعد ذلك توقف داروين عن الاعتقاد في برهان اتباع الطبيعة لمخطط ، بعد أن عثر على تفسير بديل لكيف تعمل الطبيعة ، عندما اهتدى الى فكرة الانتقاء الطبيعي . أما البرهان الذي بنى على وجود المعاناة فقد بدا له هو الآخر ردا قويا على القول بوجود علة أولى عاقلة . واستمر يشعر بصعوبة الايمان بأن العالم من نتاج الصدفة العمياء ، ولكنه استنتج أن العقل الانساني الذي تطور من الحيوانات الدنيا ، لن يستطيع بكل بساطة حل مثل هذه العضلات . وهكذا وبناء على شهادته ، فانه غدا من اتباع مذهب اللادرية واستمر هكذا (٣٠) .

وليس مذهب اللادرية صورة جديدة من المذهب التآليهي . وكان في طريقه الى الصعود بعد ١٨٥٩ ، وناسب تماما روح العصر واحتياجاته بحيث تعين البحث عن كلمة مناسبة للتعبير عنه . وبعد ذلك بسنوات ، شرح هكسلي كيف صك كلمة « لادرية » فقال لنا انه كان محاطا بزملاء من الذين كانوا يتبعون نوعا أو آخر من المذاهب (وبخاصة في الجمعية الميتافيزيقية الجديدة) ، أي من الملحدون والتآليهين والماديين والمثاليين وغير ذلك . وسرعان ما استخلص أنه ليس واحدا من كل هؤلاء ، الا أنه يرغب أن يكون له ذيل مثل باقي الثعالب ، ومن ثم اختار الأجنوسية (اللادرية) كمقابل للأجنوسية . ومما أثلج صدره أن المصطلح وفق « وأصاب الهدف » وشرح هكسلي ما الذي يعنيه المصطلح له . انه « لا يدل على عقيدة ، وانما يدل على منهج » ماهيته تستند على اتباع المرء لعقله في مسائل الذهن ، وعدم ادعاء أي نتائج تتعذر برهنتها (٣١) . أنه يمثل ببساطة الروح العلمية التي ترفض الذهاب الى ما وراء الحقائق . ولكن

(٣٠) Charles Darwin — Autobiogrphay مختارات جمعتها Nora Barlow

لندن ١٩٥٨ . انظر بوجه خاص الى القسم الكبير عن Religion Bellef

(٣١) Agnosticism — T. H. Huxley القرن التاسع عشر — الجزء ٣٥ —

فبراير ١٨٨٩ .

الاجنوسية رغم ادعائها الحياد ، الا أنها كانت مصحوبة بتعصب ضد الدين ، أى طبقا لاستعمال هكسلى للمصطلح فى أقل تقدير . اذ كان يعاني طيلة حياته من كراهية اللاهوتيين *odium theologicum* ككل أنصار داروين . ومن هنا فرغم أن هكسلى قد اعترض نظريا على المذهب المادى ، وعلى المذهب « الروحى » أيضا ، الا أنه كان يرغب بوجه خاص القضاء على الروحانية التى عنت عنده التزمت الدينى المتشدد .

وتمتد جذور مذهب اللادرية – الذى لا يدل على أية فكرة مستحدثة رغم جدة المصطلح – الى عقلانية عصر التنوير ، وبخاصة النظرة التجريبية فى المعرفة التى ناصرها كونت وهيل وسبنسر والنقد التاريخى الجديد للكتاب المقدس . ولكن هكسلى الذى كان يميل للتشبيهات والاستعارات الحربية كان مصيبا عندما قال انه ابان الخمسين السنة الماضية ، قد نقل العلم الى الجبهة « امدادات لا حصر لها من المدفعية الثقيلة من نوع جديد مجهز بحيث يتمكن من اطلاق مقذوفات مؤلفة من حقائق قادرة على النفاذ فى أغلظ الجماجم (٣٢) » .

وكان ما خطر ببال هكسلى بوجه عام هو العلم ، والمنهج العلمى أيضا ، « والحقائق » التى استخرجها العلم حديثا فى التاريخ الطبيعى وتاريخ الحضارة وتاريخ الكتب المقدسة . انها حقائق مرتبطة بالتغيرات الفيزيائية التى طرأت على السماء والأرض وأصل الانسان وأجناس الأرض ، وما أشبه . ولن يستطاع تصور لادرية أواخر القرن بغير القاء نظرة على الجيولوجيا الجديدة والبيولوجيا الجديدة (ولا داعى لذكر قانون المحافظة على الطاقة فى الفيزياء (٣٣) وكذلك « النقد الأسمى ») .

لربما أمكن القول بأن التطور قد أكمل ثورة التفكير التى بدأت « بالنقد الأسمى » انها ثورة فى الطريقة التى يفكر بها المرء فى تاريخ العالم . ولقد نشأ النقد الأسمى فى دراسات الألمان *Wissenschaft* ، ولكنه الآن بعد أن دخل حقبة « الشيوخ بين الجماهير » فانه قد أعاد كتابة تاريخ الكتب المقدسة وفقا لقراءة جديدة تشككت فى صحة أو مدى الاعتماد على الأفكار الأساسية التى تردت على سبيل المثال فى الأسفار الخمسة ، –

(٣٢) استشهد بها Cyril Bibby فى كتاب *The Essence of Huxley* ماكملان – لندن ١٩٦٧ ص ١١٠ .

(٣٣) وضع كثيرون من أتباع مذهب اللادرية (مثل هربرت سبنسر وجورج رومانس) فكرة المحافظة على الطاقة كبرهان حاسم ضد أى نوع من القول بوجود مخطط للكون . وقالوا أنه بالاستطاعة ادراك ما حدث على نحو كامل بالرجوع الى فكرة استمزاز القوة ، وعدم قابلية المادة للفناء .

والاصحاح الرابع لاحداث تاريخية مزعومة قامت بروايتها . ولكن ما هو أهم ، فانها علمت الناس كيف يفكرون فى الاديان كظواهر تاريخية تناسب زمانا ومكانا ما ، ولكنها اذا تجاوزت سياقها الاصلى الدائم التغير أيضا من حيث الشكل والمضمون . ستصبح أساطيرها فى أغاب الظن غير مساييرة للزمان . ووصفت المسز همفرى وورد مؤلفة كتاب شعبى يتحدث عن الموضوع هذه الحالة : « بالاصلاح الدينى الجديد » وكتبت فى كتاب The Nineteenth Century منسبته بادولف «ارناك المؤرخ الالمانى العظيم للعقيدة المسيحية ما يلى :

« لقد غدونا أكثر واقعية ومرونة . فلقد ارتقى الأسلوب التاريخى . واكتسبنا القدرة على الانتقال (بعقولنا) إلى أزمنة أخرى . ثم أدركنا ان التاريخ كله واحد . وان الدين وتاريخ الكنيسة مجرد جزء من التاريخ الكلى لآى حقبة ، ولا يمكن فهمه الا بالاضافة الى الكل (٣٤) » .

ولم يؤد السلوك التاريخى الى اتباع المسز وورد (أوهارناك) لمذهب اللادرية . فلقد ظلت مثل بطلها القس فى روايته Robert Elsemere (١٨٨٨) من التأليهين القلب المزاج . ولكن من اليسير ان ندرك كيف يستطيع السلوك التاريخى أن ينمى اتجاهها لأدريا عند كثيرين آخرين مثل هكسلى الذى كان دائم الإشارة الى هذا الاتجاه .

فاذا نظرنا الى هذه الناحية من أحد زواياها سيتضح لنا ان كل ما فعله العلم الداروينى هو أنه نقل هذه الصورة التاريخية على شاشة أكبر . فلقد عرض بانوراما تاريخية تطورية للكون بأسره بما فى ذلك ما قبل التاريخ . وعرض التاريخ والطبيعة اللاعضوية الى جانب الطبيعة العضوية . وفى هذا الكون الدائب الحركة ، كان كل شىء يتغير بلا توقف ويتحول لشىء آخر . ومن الميسور تفسير التغيرات تبعاً لفروض طبيعانية . وشجعت الداروينية الناس على رؤية كل شىء — لا العالم الحيوانى وحده — فى نموه من أصل بسيط فى نظام محتمل للتطور . وتبعاً لمبدأ الانتقاء الطبيعى ، وهكذا تكون قد استحدثت — بين أشياء أخرى — فكرة تطور الدين ، وأخلاقيات تطورية ، ورغم أنها لم تعرض مواقف مثيرة مسائلة للجدل الشهير حول المخطط وخلق الانسان من أصل خاص له ، الا أنها — كما يحتمل — قد أحدثت آثاراً مدمرة على الايمان الدينى فى نهاية المطاف .

ومن ناحية الرعيل الجديد من علماء الانتروبولوجيا التطوريين أمثال

(٣٤) The New Reformation — (Mrs. Humphry) Mary. A. Ward.

فى القرن التاسع عشر الجزء ٢٥ (مارس ١٨٨٩) ص ٤٧٣ .

يلور E. B. Taylor وسير جيمس فريزر . فانهم تتبعوا الدين الى اصوله الأولى ، وأرجعوه الى الممارسات والعقائد البدائية كعبادة الاسلاف الطوطمية والمذهب الاحيائي animism ، وما عثر عليه من مخلفات الهمجية كالخزعبلات التي مازالت موجودة في الطقوس المسيحية كذبح الاله والعشاء المقدس . واعتقد فريزر مؤلف كتاب The Golden Bough (صدر الجزء الأول من الكتاب ١٨٩٠) بأن الدين لم يعد يساير الزمان الى حد كبير . وتمشيا مع ما قاله فريزر فان أصل الدين كالسحر يرجع الى محاولة تفسير الطبيعة ، والسيطرة عليها . وكما حل الدين محل السحر . فان العلم يحل الآن محل الدين . فالعلم هو المفتاح الذهبي الذي يفتح خزائن الطبيعة . واعتقد فريزر بصفته تطوريا أن الدين ليس نسقا من الوحدات المطلقة ، ولكنه ظاهرة مؤقتة تناظر حالة المعرفة (أو الجهل) . في أي زمان ما من التاريخ . وشعر بالشئ نفسه حيال الأخلاق وكتب يقول : « ان النظرة القديمة القائلة ان مبادئ الصواب والخطأ ثابتة وأبدية لم تعد صالحة . فالعالم الاخلاقي مستثنى بقدر قليل - بالمقارنة بعالم الفزياء - من قانون التغير بلا توقف والتحول الدائم (٣٥) » .

وكان رئيس الاساقفة تمبل دائم الاعتقاد بأن القانون الاخلاقي صامد، ولا « يقبل أن يتطور » غير أن الاخلاقيات التطورية قد قوضت دعائم هذا الموقف أيضا . اذ اتبعت القيم الاخلاقية الاتجاه الدارويني ، وتبين أنها نسبية وتقدمية ، وأنها قد صنعت كعون في الكفاح للبقاء . ومن الحق ، كما يتبين من حياة هكسلي أنه من الميسور استعمال العلم الدارويني في خدمة نظريات أخلاقية بعيدة الاختلاف . وقرابة نهاية حياة هكسلي ، عكس موقفه وقال : ان الانسان قادر على تطوير سنة أخلاقية سامية ، اذا اكتفى بمحاربة حركة الكون (!) بأن يمل ذاته بطريقة جائرة حتى لو أدى هذا الى سحق كل المتنافسين . وبعبارة أخرى ، دافع هكسلي عن « تطور الاخلاق » بدلا من « أخلاقيات التطور » . ولكن آخرين مثل سبنسر في شينخوته وكليفورد W. K. Clifford العالم الرياضى والفيلسوف اللامع ، وسير لسلي ستيفن الذي قام بترويج مذهب اللادرية الدارويني والحدويين الألمان ، قد حاولوا جميعا وضع « علم للأخلاق » مستندا الى حد كبير على المبادئ الداروينية .

وكليفورد من الشباب الذي اكتسحته - وهو مازال يدرس في الجامعة - « موجة الحماسة الداروينية » . ولقد اعتقد ان الانتقاء الطبيعي

The Gorgon's Head and Other Literary — Sir James Frazer. (٣٥)

Pieces (ماكملان - لندن ١٩٢٧) ص ٢٨٣ .

هو « المفتاح الرئيسى للكون (٣٦) » وعندما استعمل هذا المفتاح فى عالم الاخلاق ، اكتشف ان اصول الحق والباطل « والضمير » ليست فى الدين ، ولكنها فى التطور القبائلى . فلقد اتفق كليفورڊ هو وداروين (وكان كليفورڊ قد قرأ الفصلين الثانى والثالث من كتاب اصل الانسان) على أن تصورات البشرية الأخلاقية ذات أصل اجتماعى وليس أصلاً فردياً . وقال كليفورڊ : « ان تصورات الانسان الأخلاقية تطورت لأنها كانت مفيدة للقبيلة أو الجماعة فى صراعها للبقاء ضد القبائل الأخرى وضد البيئة فى جملتها . ووظيفة الضمير هى المحافظة على القبيلة كقبيلة » (٣٧) . ومن ثم فقد نجحت على أفضل وجه تلك القبائل التى غلب عليها تصور « النفس القبلية » على الرغبات الأكثر مباشرة والفردية فحسب . وعنى كليفورڊ أيضاً ببيان تفوق الاخلاقيات التطورية على الاخلاقيات الدينية . فبينما قامت الاخلاقيات الدينية بهدم أسس الوطنية والأمانة الفكرية ، أكدت الاخلاقيات التطورية دور « الغريزة الاجتماعية » التى هى مصدر الفعل الفاضل . ولعل كليفورڊ لم يكن على قدر كبير من الايمان بالمذهب النسبى - كما اعتقد فى ذلك الحين . اذ بدا أنه وآخرون أيضاً يفكرون بلغة مراحل الايمان الاخلاقى والممارسة الاخلاقية التى تؤدى فى نهاية المطاف الى اخلاقيات أسمى يعترف بها الجميع . وفى الواقع أن كثيرين من معاصرى كليفورڊ قد خشوا ما تضمنته الاخلاقيات التطورية من نظرة نسبية وخشوا سقوط القانون الاخلاقى فى النهاية بمجرد ادراك الناس أن الاخلاق تتغير من قبيلة لأخرى ، وأنها مرتبطة بالظروف . ألم يقل داروين نفسه فى كتاب أصل الأنواع .

« لو أن البشر نشأوا فى نفس ظروف النحل ، فلن يكون هناك أدنى شك فى حدوث تشابه بين نساتنا غير المتزوجات وبين طبقة الفعلة ، وفى ظهور اعتقاد بينهم بأن الواجب المقدس يحتم عليهن أن يقتلن أخواتهن ، وستحاول الأمهات قتل بناتهن المخصبات . ولن يفكر أحد فى التدخل » (٣٨) .

(٣٦) هكذا كتب سير فردريك بولوك فى كتاب
Lectures and Essays William Kingdom Clifford تأليف المرحوم
(ماكميلان ١٩٠١) الجزء الأول ص ٤٢ .

(٣٧) The Scientific Right and Wrong — W. K. Clifford
Ground of their Distinction. الجزء الثانى من ١٥٠، انظر أيضاً الى مقال به، ان
On the Scientific Basis of Morals وتألى مقال The Influence upon Morality
of Decline in Religious Belief.

(٣٨) The Descent of Man — Darwin. الجزء الأول ، الفصل الرابع .

وفى النهاية ، يلاحظ أن نغمة اللادرية قد اختلفت نوعا .
 إذ حدث احساس - بطبيعة الحال - بالفقدان - وبالأسف للعجز عن
 استمرار الايمان « الذى عرفه الانسان وهو فى المهد » والوجدانية ،
 بعد أن القى بالمؤمنين فى بحر اللايقين الفكرى والوجدانى . ويوضح هذا
 القول حتى عن كليفورد ، الذى كان أقرب الى الاتحاد منه الى اللا أدرية .
 لأنه حزن لموت « الرفيق الأكبر » يعنى الايمان . ولكن على الجملة لقد
 انتقل اللا أدريون من الايمان الى اللا ايمان دفعة واحدة ، وبلا تدرج ،
 وشعر بعضهم بالابتهاج . ووفقا لما قاله جورج برناردشو فإن أصدقاء
 داروين - وكان من بينهم شو نفسه على ذلك العهد - قد أسكرت عقولهم
 الفكرة القائلة أن العالم قادر على السير بغير مخطط « إذ بدت لهم هذه
 الفكرة تنويرا مجيدا ، وتحررا من لاهوت محتضر » (٣٩) . وكان رد
 فعل سير لسلي ستيفن - وهو واحد من اللادريين - أقل تدفقا وحماسا .
 ولكن لعله كان أكثر اتساما بالطبيعية . إذ ذكر فى مقال عن الكاردينال
 نيومان أنه من الحق أنه لم يعد هناك مرشد معصوم ، أو أى نسق محدد
 للحقيقة الكلية . كما كان الوضع عندما ازدهرت المسيحية . ومع هذا
 فبالاعتماد على العقل والعلم - كما قال ستيفن - « نستطيع أن نهتدى
 الى قدر كاف من الحقيقة يؤمن صالح البشر ، وتقدمه ، ونقترب اقترابا
 متواصلا من عالم أكثر تحديدا واكتمالا للحقيقة المحدودة » (٤٠) .

الداروينية والمجتمع

فاذا انتقلنا الى ميدان الفكر الاجتماعى والتاريخى ، كان علينا أن
 نفرق بين داروين والداروينية . وكثيرا ما قورن داروين ونيوتن ، الا أنه
 لا تماثل بينهما على الإطلاق فى ناحية هامة واحدة . إذ كان داروين ميالا
 للانزواء والتذبذب ، بل وربما اتصف بالخور ، ومن ثم فانه لم يزعم أنه
 وضع قانونا للكون خارج نطاق تخصصه . ولا يعنى هذا أنه لم تتوافر
 له أية أفكار عن الدين والتاريخ ، بل وحتى عن السياسة . ففى الأغلب ،
 كان يلتزم الصمت فى هذه المسائل ، ويدون خواطره اما فى صورة
 ملاحظات لم تنشر أو رسائل شخصية للأصدقاء والمحبين .

وقام آخرون بما لم ينتظر أن يفعله داروين ، وطبقوا صراحة
 الأفكار البيولوجية الجديدة على مجالات تخصصهم ، وعلى الأخص فى

«How we (تمهد) Back to Methuselah — G. B. Shaw (٣٩)
 rushed down to a steep place».

An Agnostic's Apology and Other Essays — Leslie Stephen. (٤٠)

بوتنام - نيويورك ١٨٩٣ ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

العلوم الاجتماعية . وبوسعنا أن نستنير في هذا السبيل من أية نظرة خاطفة الى الكتاب الذي نشرته جامعة كيمبردج احتفالاً بيوبيل كتاب « أصل الأنواع » . اذ تركز على العلوم الاجتماعية ربع المقالات التي كتبت على وجه التقريب . وكانت العلوم الاجتماعية على هذا العهد قد وقعت تحت تأثير داروين الى حد ما . فضلاً عن ذلك ، ففي مدى خمسين عاماً ظهرت كتب ومقالات عظيمة وفيرة لبعض الهواة ، وللمختصين أيضاً ، في موضوعات مثل « علم الاجتماع الدارويني » ، و « الداروينية والسياسة » و « الصراع على البقاء في المجتمع البشري » ، و « نظرة بيولوجية الى سياستنا الخارجية » .

غير أن هذا الموضوع معقد . وكما قال شو في حينه عن هذه الداروينية الاجتماعية : ان مؤلف كتاب أصل الأنواع « قد توافر له الحظ لكي يرضى كل انسان لديه فأس يحتاج الى السن من الاشتراكين والراسماليين وأنصار النزعة الانسانية (الهيومانية) الذين يتغنون بقرابة الانسان بالحيوانات . كما أنه أرضى أصحاب الاتجاهات العسكرية » . ومع هذا فلم تقتصر الداروينية على تأييد الأهواء التي كانت قد تكونت بالفعل ، اذ كان لها تأثير قوى في ذاتها . فلقد دعت فوق كل شيء الى نظرة تطورية الى المجتمع وقدمت دعماً لفكرتين كانتا تتصاعدان في أواخر القرن التاسع عشر : الأولى فكرة الكيان العضوي الاجتماعي . والثانية هي فكرة الصراع كأداة أساسية للتقدم الاجتماعي ، وبخاصة في الشئون الدولية .

ولاحظ عالم اجتماع فرنسي اشترك في اليوبيل الذهبي لجامعة كمبردج أن الداروينية قد عملت حساباً « للنهوض بتطبيق فلسفة الصيرورة على دراسة المؤسسات الانسانية (٤١) » . وكان هذا أعظم اسهام للداروينية في الفكر الاجتماعي . وازدادت سرعة هذا الاتجاه الذي كان قد بدأ في وقت مبكر نحو النظر الى المجتمع نظرة « توالدية » بدلاً من النظر اليه نظرة آلية أو « قبلية » *a priori* . ونزعت الداروينية الى استيعاب المجتمع والانسان معاً في الطبيعة التي نظر اليها الان ضمن الكونيات أو الحركة الكونية . واستطرد الاستاذ بوجليه وقال أن الداروينية قد ضخمت « الاحساس بالتطور الكوني » للمؤسسات والحضارات التي تتعرض لتغير مستمر ، مثلما حدث للأنواع البيولوجية ، ونبه بوجليه في هذا المقام الى موقف اتبعه ادوارد بيرنت تيلور - الذي

(٤١) Darwinism and Sociology — C. Bouglé. ضمن كتاب Darwin and Modern Science. مختارات جمعها A. C. Steward. كيمبردج ١٩١٠ ص ٤٦٦ . كان بوجليه يشغل وظيفة أستاذ لعلم الاجتماع في جامعة تولوز .

يوصف باب الانثروبولوجيا - وكان كتابه Primitive Culture قد ظهر في السنة عينها التي ظهر فيها كتاب أصل الانسان . ولا شك أن تيلور لم يكن بحاجة الى داروين لكي يعلمه العلم الذي استحدثه في الاجتماع التطوري . والظاهر أن تيلور قد تعلم الكثير من هذا العلم من أوجست كونت ، وما قاله عن الجيوأوجيا الاطرادية الجديدة Uniformitarianism ومصادر أخرى . بيد أن تيلور قد تعلم من داروين أيضا . وعلى أي حال ، فلقد صور تيلور على نحو رائع - ربما فاق الجميع ما عدا هربرت سبنسر - مدى تلقيح نظرية التطور لعلم الاجتماع ١٨٧١ ، وفي الصفحات الاستهلالية لكتابه ، شارك تيلور بالكتابة في الفكرة التي كانت مازالت منفرة في نظر كثير من الناس - كما لاحظ - والقائلة أن تاريخ المجتمعات ما هو الا « جزء لا يتجزأ من تاريخ الطبيعة » وأنه أيضا يخضع لقوانين محددة مثل حركة الموجات ونمو النباتات والحيوانات . واستطرد تيلور ووصف « قانون » المراحل المتعاقبة للحضارة : « اذ أن كل مرحلة قد نمت أو ارتقت من المرحلة السابقة لها . وتبعاً لعل فعالة مماثلة ، فإن المجتمعات تميل الى اتباع اتجاهات مماثلة في الارتقاء ، أي تمر بمراحل متعاقبة من الهمجية والبربرية والتحضر ، وان وجب للحق القول بأن بعض هذه المراحل لا يكمل الطريق بأكمله . وهناك آثار من المراحل السابقة موجودة حتى في المجتمعات المتحضرة . وكان هربرت سبنسر نصير فكرة الحرية الاقتصادية Laissez-faire أو بمعنى أصح نظرية « السبيل » وسدني وب - الاشتراكي - من بين الآخرين الذين شعروا بتطور المجتمع في مراحل متعاقبة . وأجمل سبدي وب نظرة كاملة شائعة عندما كتب ١٨٨٩ :

« من أثر ما قام به جهد كونت وداروين وهربرت سبنسر - بصفة خاصة - لم تعد قادرين على النظر الى المجتمع المثالي كدولة لا تتغير . فبعد أن كان المثل الأعلى الاجتماعي ساكناً فإنه أصبح الآن دينامياً . وغدت ضرورة النمو المستمر وارتقاء الكائن الاجتماعي من البديهيات . فلا يوجد فيلسوف الآن يبحث عن أي شيء ما عدا التطور التدريجي الذي ينبثق فيه النظام الجديد من النظام القديم » (٤٢) .

وابتعد بعض الداروينيين الاجتماعيين عن طريقهم ، واتجهوا الى تخليص التطور من التقدم ، وأشاروا الى أن التغير لا يلزم أن يكون تغيراً للأفضل . وأبدى نفر قليل شكوكاً حقه ، كما حدث فعلاً عند هكسلي .

الذي كان في بعض المناسبات مكتئبا منجهمما في نظرتة الى التقدم الاجتماعي وقال في محاضرات Romanes ١٨٩٣ - « ان نظرية التطور لا تشجع على التكهن بحدوث قيامة ألفية . وعلى الطبيعة الاخلاقية أن تتوقع ملاقات عدو قوى شديد المراس هو (الدفقات الكونية) cosmic process . طيلة بقاء العالم » ومن ناحية رئيسية ، كان التطوريون تقدميين أيضا ، واتبعوا الاتجاه التقدمي في جدلهم مع القائلين بالتدهور . واحتدم الجدل في ستينات القرن التاسع عشر وبعد ذلك . وركز القائلون بالتداعي مثل رئيس الأساقفة واتلي Whalley ودوق أرجل Argyll ، أي المعنيون بتوكيد النظرة المسيحية في الخليفة على القول بتدهور الهمجي من حالة أخلاقية ساقطة اسمى . واتجه التطوريون - بما في ذلك داروين وتيلور - الى الرأي المضاد فقالوا : اما أن همج العهد الحاضر أرقى من أسلافهم ، أو أنهم يمثلون بقايا أو مخلفات حالة أبكر وأدنى من الجنس البشري - وكتب تيلور : « على الرغم من حدوث تدخل متواصل للتدهور والانحطاط ، الا أن الاتجاه الرئيسي للحضارة من البداوة الى العهد الحاضر قد اتخذ صورة الاتجاه من الهمجية الى التحضر » . ولم يخامر الاثنان أي شك في أن أوروبا وأمريكا هما قمة الحضارة في العالم المعاصر (٤٣) . وكان ما رآه داروين ، وهكسلي - الى حد ما - اذ كان هكسلي رغم أنه ليس من القائلين بكل تأكيد بالكمالية Perfectiblian ، الا أنه أدرك وجود تقدم أخلاقي وتقدم فكري أيضا في التاريخ ، ورأى أنه « لا حدود » لما يستطيع انجازة في المستقبل الذكاء والارادة بعد الاسترشاد بالمبادئ السليمة للبحث ، وتنظيم الجهد المشترك . وأعتقد أنه من الميسور تحقيق الكثير حتى من « التغيير لطابع الانسان ذاته لما هو أفضل » (٤٤) . وأظهر هكسلي شيئا من التردد في اعتقاده في تقدم الانسان حتى في هذه المحاضرة نفسها .

علينا أن نذكر أن سيدني وب قد كتب عن « ارتقاء » الكيان العضوي الاجتماعي . وكانت هذه هي الفكرة الاجتماعية الثانية ، التي ساعدت الداروينية على النهوض بها ، أي النظر الى السياسة على غرار الكائن العضوي البيولوجي وتصور المجتمع لا كمجرد شيء يتطور ، وانما

(٤٣) انظر الى الفصل الأول والفصل الثاني من كتاب Primitive Culture فيه رفض تيلور اتباع ما ذهب اليه أنصار فكرة التدهور ، ونظرتهم الى التقدم ، وما فالوه عن تركيز كل العلوم حول العرقية .
(٤٤) Evolution and Ethics - T.H. Huxley.

كشىء قادر على العمل بنجاح بحكم أنه « كل » حق فقط ، أى « كشىء أكثر من جمع من المتناثرات لوحداث فردية متعددة » . وأكدت فكرة الكيان العضوى الاجتماعى عادة دور الدولة ، (ومع هذا فانها لم تفعل ذلك فى مذهب سبنسر) أو المجتمع الجماعى ، الذى لا يلزم أن يكون أصيلا ، أو أسمى من الفرد ، ولكن له أهميته بكل وضوح لنهوض الفرد وضرورى لبقاء الجماعة . وأحيانا ، كانت فكرة الكيان العضوى الاجتماعى تحمل فى طياتها الاعتقاد بالتفاوت الانسانى والاجتماعى ، ولكن الايمان بها لم يك حكرا للمحافظين السياسيين « كالقوميين المتكاملين » فى ألمانيا وفرنسا . وتبنى هذه الفكرة أيضا الاشتراكيون ، وبخاصة أنصار التطور والسيالة الجديدة من الليبراليين التى رأسها فى انجلترا فيلسوف أكسفورد : توماس هيل جرين . وانتشرت مثل هذه الأفكار لأن العصر كان بحاجة لمجتمع مركزى التنظيم يكفل التشريع الاجتماعى أو لكى تصبح الغايات القومية أكثر تأثيرا .

لم تكن الداروينية هى المصدر الأوحد أو الرئيسى لفكرة الكيان العضوى الاجتماعى ، كما يتبين مثلا من قراءة محاضرات المؤرخ الألمانى هاينريش فون ترايتشكه فى السياسة أو كتب جرين فى الأخلاق والالتزام السياسى ، ولقد تحدث الاثنان بلغة المثالية الجديدة . إلا أن وب لم يك مخطئا عندما جمع بين الفكرة والداروينية ، لأن الداروينية لم تكن قادرة على تركيز انتباهها على النوع فى تمامه ، أو على الأسباب التى اعتمد عليها بقاؤه أو انقراضه . وكان كليفورد واحدا من الذين نقلوا هذا الفكر الخاص بالنوع الى ميدان الفكر الاجتماعى . ومقالاته حافلة بصور التشبيه بالكيان العضوى والداروينية - فالقبيلة (التى وضعها مكان النوع) قادرة على البقاء كما كتب كليفورد - اذا أمكنها أن تغرس فى عقول أبنائها « نفسا ممثلة للقبيلة » بموجبها تتصدر مصالح الجماعة على فضائل حب النفع الشخصى الذى أفرط البنثاميون فى امتداحه ، واستطرد كليفورد يقول فى مقال آخر (٤٥) : أن المجتمع كائن حى « ولقد أصبحت بعض أجزاء من الطبيعة البشرية على ما هى عليه » من أجل الكل (المجتمع) ووظيفة الضمير وهى الكلمة التى نطلقها على هذا الجزء « هى الحفاظ على المجتمع فى الصراع للبقاء » واتفق كليفورد هو والمقدمة المنطقية لداروين و (جرين) على أن الانسان حيوان اجتماعى ، وبنى على ذلك فلسفته الاجتماعية ذات الطابع العضوى .

(٤٥) توسع كليفورد فى شرح فكرة النفس القبائلية Tribal Self فى مقال بعنوان

On the Scientific Basis of Morals انظر الى فكرة Right and Wrong.

ففيها اشار الى داروين وفكرة الكائن العضوى الاجتماعى .

وأعرب بعض الداروينيين أيضا عن إيمانهم بالفكرة الجانبية الخاصة بالتفاوت الاجتماعي . وكما رأينا ، كان فرانسيس جالتون من بين آخرين ، من الذين أبرزوا الاختلاف البيولوجي (الوراثي) بين الأفراد ، ودافعوا عن علم تحسين النسل كوسيلة للنهوض بالمجتمع . واستعمل آخرون - وبخاصة في القارة الأوروبية فكرة الانتقاء الطبيعي لمؤازرة نوع ما من النزعة الارستقراطية (٤٦) ، وعلى الرغم من أن هكسلي كان من دعائم الديمقراطية إلا أنه كان يعتبر المساواة هراء ، وابتعد عن اتجاهه لدحضها على طريقة الداروينية - من ناحية . وقراءة نهاية حياته ، كان هكسلي يتكلم اللغة ذاتها المتأثرة بالفكرة العضوية مثل كليفورد مؤكدا الحياة « للجسم الاجتماعي » في جملة ، تعززه حكومة قوية ومبدأ اللامساواة . وهو ما يعنى من بين أشياء أخرى ، عدم الوثوق في دور الإنسان الخارج في السياسة ، ومن الغريب أن يجعل هكسلي روسو هدفا لهجومه في مقال بعنوان Natural Inequality of Men (١٨٩٠) ذكر فيه : « ان إعادة احياء مذهب روسو في أيامنا هذه قد عادت بمساوىء مؤسفة » (٤٧) اذ علمت الناس أن كل البشر قد ولدوا أحرارا ومتساويين في الصفات الطبيعية ، وبعد أن يكبرون سنة بعد الأخرى تتحول الاختلافات في الامكانيات السياسية التي ولدت معهم بالفعل الى اختلافات حقة . وقد اثبتت ملكة اللامساواة السياسية أنها نتيجة ضرورية للملكة الطبيعية .

استعمل هكسلي هذا القول لتبرير رفضه لمشروع تأميم الأرض الذي دعا اليه الأمريكي هنري جورج في كتاب Progress and Poverty ووصفه بأنه خيالي ميثوس منه .

وفي النهاية فإن الداروينية - لأسباب غير خلقية - قد شجعت تشجيعا قويا الفكرة ، التي نمت بالفعل في عصر السياسة الواقعية Realpolitik والامبريالية ، والتي اتخذت شعارا لها أن « الحرب »

(٤٦) على سبيل المثال لدينا Vacher de Lapouge الذي نادى في كتاب Les Selections Sociales القول بأن الانتقاء الاجتماعي يعمل ضد الانتقاء الطبيعي . وبذلك يهبط بمستوى المجتمع على نحو غير طبيعي .

(٤٧) T. H. Huxley في مجلة القرن التاسع عشر الجزء ٢٧ مقال عن . On the Natural Inequality of Man حاول هكسلي - خصوصا في السياسة - اتناع موقف وسط بين ما دعاه « بالفوضوية » أو « الفردية » المتطرفة (بعد أن قرأ شتيرنر) والنظام التصنيفي الصارم Regimentation وكان هكسلي يؤيد الديمقراطية ، بمعنى أنه اعتقد أن الديمقراطية أفضل ما يشد أزر حرية الفكر والضمير

قانون العالم الاجتماعي - وبطبيعة الحال ، لقد ردد الليبراليون شعار Laissez-faire (كما قلنا) أمدا طويلا . وهناك ما يدعو الى السخرية ، لأن فكرة داروين عن الصراع للبقاء قد تأثرت تأثرا جزئيا بالمذهب الليبرالي (من خلال المالتوسية) ثم عاودت الظهور فيما بعد في مذهب ليبرالي بوصفها فكرة داروين . غير أن المذهب الليبرالي ، والفكر الاشتراكي الباكر أيضا - فيما يتعلق بهذه الناحية - لم يكن يتصور بأي حال أن الاعتقاد في دور الصراع يؤدي الى استبعاد جانب التوافق . إذ كان الصراع وسيلة للتوافق في مذهب هربرت سبنسر . فالصراع بين الأفراد والأمم ضروري للتطور الاجتماعي . غير أن سبنسر قد تنبأ في آخر الأمر بأن الصراع سيفقد فائدته الاجتماعية ، بعد أن تطورت المجتمعات ، وانتقلت في مرحلة أخرى الى مرحلة «الصناعة» . التي سيسودها السلام والتعاون . ان هذا لم يكن فكر الداروينية الجديدة اطلاقا ، على الرغم من أن سبنسر قد عاش طويلا في العالم الدارويني (٤٨) . وكان من الذين يضرب بهم المثل عند الكلام عن فكرة التطور الاجتماعي . ولكن وفقا لهذا المنظور الجديد ، فإن الصراع الذي فسر بطريقة أكثر عدوانية على أنه « حرب » تمشيا مع ما جاء في كتاب أصل الأنواع قد غدا الآن قانونا حديديا للكون ، يساعد على تحقيق التقدم ولكنه لا يحقق التوافق بالضرورة . ولقد بدا أكثر علمية وكلية ، وان كان لا ينطبق على العلاقات بين الأمم وحسب ، وانما ينطبق أيضا على علاقات الأفراد داخل الأمم .

واعترض الأمير كروبوتكين - وكان من العلماء - على تفسير الداروينية على هذا الوجه . ففي كتاب « التعاون المتبادل » الذي ألفه لدحض فكرة هكسلي التي وردت في كتاب The Struggle for Existence in Human Society (١٨٨٨) قال كروبوتكين بعد أن فحص لأول مرة

(٤٨) ومع هذا فقد كان سبنسر من أنصار فكرة التطور قبل داروين . وكان له مذهب خاص به عن التطور ، ولم يك داروينيا أصلا ، رغم أنه ارتبط بداروين بعلاقة طيبة ، وقبل فكرة الانتقاء الطبيعي . ولكي يضع صيغة لقانون عام في التطور . فإنه زاد من الاعتماد على الأفكار التي جاء بها علماء الأحياء في القارة الأوروبية ، وبخاصة لامارك وكارل ارنست فون باير . وحافظت فكرة لامارك على انتقال الصفات الوراثية من حيل لآخر وأثرهما على نفع المجتمع (Use Inheritance) واستفاد سبنسر من هذا الرأي كما تعلم من الفسيولوجيا الألمانية أن التطور في صورته الاجتماعية والبيولوجية يمثل تقدما من البسيط الى المعقد أو المركب عبر القرون . انظر الى كتاب Herbert Spencer — Basic Books (١٩٧١) الفصل السادس تأليف J. D. Peel

العلاقة بين الداروينية وعلم الاجتماع ، أنه اكتشف عدم قدرته على اقرار ما جاء فى أى كتاب أو مقال تناول هذا الموضوع . واتجه الى الاعتقاد فى وجود قانون فى الطبيعة « لتبادل العون » كان أهم للمتطور التقدمى للنوع من قانون الصراع المتبادل ، ولعل كروبوتكين قد أساء فهم هكسلى - من ناحية - لأن ما حاول هكسلى قوله كان أنه يشعين على « الانسان الأخلاقى » معارضة « الانسان الطبيعى » لو أريد للجنس البشرى أن يبلغ حالة التبحر ، أى يجب أن يوضع حد للصراع للبقاء . أى يستعاض عن حالة : « الحرب المتبادلة » بحالة « السلام المتبادل » بيد أنه من الحقيقى أيضا أن هكسلى لم يكن شديد الولع بالدمار أو الحرب ، بحيث يرضى عن تحقيق هذه الحالة السعيدة على الإطلاق - اذ قال هكسلى : « ان محاولة الانسان الأخلاقى تحقيق الغاية الأخلاقية لن تلغى بأى حال الدوافع العضوية الممتدة الجذور ، التى ترغب الانسان الطبيعى على اتباع الطريق غير الأخلاقى ، ولربما يصعب تحويل هذه الدوافع » . ورأى هكسلى أيضا أنه فيما يتعلق بالحاضر ، فان قانون الانتقاء الطبيعى مازال فعالا بين الأمم وبين الأفراد أيضا : « فبالرغم من انفسنا ، فاننا مشغولون فى الحق فى صراع مهلك للبقاء مع جيرائنا الذين يفترض انهم مسالمون ، وحسنو النيات ، أى كالوضع بين الفرنسيين والالمان وهكذا .. ولما كان هكسلى من الأنصار الطيبين للالتوس ، لذا فانه أرجع فكرة الانتقاء الطبيعى الى قضية السكان ، والتنافس على الموارد الطبيعية فى باطن الأرض ، ونحذ عن وجود « تنافس أبدي للانسان ضد الانسان وللأمة ضد الأمة » (٤٩) .

وغالى آخرون أقل غموضا من هكسلى - فى تطبيق هذا القانون . وكان بينهم كارل ماركس الذى امتدى فى الداروينية الى أساس للصراع الطبقي عبر التاريخ . وكان هناك آخرون أيضا ، حولوا فكرة الأمة الى القومية (الشيوعية) كما قال المؤرخ الالماني فردريش ماينكه . ولم يستند كل أولئك المتمسكين تمسكا كاملا بالقومية فى براهينهم على الداروينية . بتقدير ما أعترف ، فان موريس بارس Bares وشارل موراس Maurras بين الفرنسيين والالمانى ترايتشكه . لم يذكروا الكثير عن داروين . وكانوا بغير حاجة لذلك ، لأنهم رجعوا عند كلامهم عن القومية الى مصادرهم القومية كالتاريخ الفرنسى ، والموناركية أو المثالية حسب مقتضى الحال . ومع هذا فقد اكتشف بعض القوميين وأصحاب النظريات العنصرية فى الداروينية أشياء تتوافق مع أغراضهم . فمثلا هناك

(٤٩) كل هذه المقدمات منقولة من كتاب

The Struggle For Existence in Human Society.

Felix Le Dantec فليكس لودانتيك الذى تحدث عن « الصراع العالمى Combat Universel فى كتابه Les Luttres entre societes humaines (١٨٨٣) وهناك أيضا عالم الاجتماع النمساوى لودفيج جومبلوفتش ، الذى اعتقد بالمثل أن الصراع الدائم بين الأجناس هو قانون التاريخ . ولا ننسى فاشيه دو لا بوج الذى لم يكتف بتقديم معتقداته عن الانتقاء الطبيعى والصراع العنصرى ، ولكن به كتب أيضا بعض صفحات فى Revue d'anthropologie وهوستون تشامبرلين زوج ابنة ريشارد فاجنر . فبينما كان يضع خواطره عن الجامعة التيتونية ، زعم أنه أكمل مذهب داروين . والعالم الانجليزى كارل بيرسون الذى لخص فى (خطاب) ألقاه فى الجمعية الأدبية والفلسفية فى نيوكاسل ١٩٠٠ أفكارا مماثلة لأفكار هكسلى فى مقاله مع تفاؤل أكثر .

وأخطر بيرسون مستمعيه فى سياق كلامه عن حرب البوير أن انجلترا مشتبكة فى صراع على البقاء بين أمم العالم ، ويجب أن تحافظ على مستواها حتى تصبح أكثر استعدادا ، اقتصاديا وعسكريا ، وفى كل ناحية أخرى ، لو أرادت أن تستمر فى البقاء . وعرف داروين بيرسون أن الأمم مثل أى أنماط حية أخرى هى كائنات حية خاضعة لقانون التطور . وبهذه الصفة فانها مكرهة ومضطرة الى الانهماك فى « صراع مستمر » لا للبقاء فحسب ، بل للتقدم . وصرح بأن الصراع هو « مصدر التقدم الانسانى عبر التاريخ العالمى » . « وان اعتماد التقدم هذا على بقاء الجنس الأصلح — وهو شئ قائم كما يبدو — قد أعطي الصراع للبقاء مظهر الافتداء » . أنه يمثل الحرب الصليبية المحمومة ، التى يستخلص منها أنقى المعادن ، (٥٠) . فلا غرو اذا قال برناردشو بعد ذلك بسنوات بمناسبة الحرب العالمية الاولى أن علم الاجتماع على الطريقة الداروينية قد « أحدث كارثة أوربية » ولم يكن داروين نفسه مسئولا مسئولية مباشرة عن ذلك . ولم يقل شو أيضا ذلك . ان بعض مريدى داروين وحوارييه قد جاءوا بداروينية تجاوزت داروين ، وبذلك روجوا للهيب المنافسة الدولية والحرب .

National Life from the Standpoint of Science — Karl Pearson. (٥٠)

لندن ١٩٠١ ص ٣٤ ، ٤١ .

النكسة

Fin-de Siècle

لا عجب اذا دارت كلمتى « فان دوسيبكىل » على كل لسان عند اقرباب سنة ١٩٠٠ . وغالبا ما كانت الكلمتان تشيران الى ما حدث من « انهيار » فى ثمانينات القرن وتسعيناته ، والى بعض البدع الفلسفية والفنية الجديدة التى تعرف عليها ماكس نوردאו فى كتاب بعنوان الاضمحلال (وهاجم فيه نورداو بين آخرين نيتشه والرمزيين والمتسبيين فى التدهور) (١) ، وان كان معنى Fin-de-siècle لم يتسم بالدقة قط . اذ أن للكلمتين مفهوما أوسع ، ومن ثم فقد استخدمتا هنا للدلالة على عالم جديد من الفكر ، كانت ملامحه قد بدأت تتحدد قرابة نهاية القرن .

ومن المهم أن نفهم أن هذا العالم لم يحل مكان العالمين السابقين اللذين تحدثنا عنهما (عالم الرومانتيكية وعالم التنوير) وأنه لم يسد الفكر بعد ١٩٠٠ مباشرة أو قبلها مباشرة . اذ استمرت « موضة » التنوير . كما نسميها ، وبخاصة بعد أن أعادت الداروينية تفسيرها وتميزها ، استمرت ممثلة للتيار الأساسى حتى فى القرن العشرين . وان وضع تمثال نصفى لاجست كونت فى ميدان جامعة السوربون فى باريس ١٩٠٢ ليعد رمزا لهذه الاستمرارية (لوحة رقم ٩) . وقبل ذلك بأربع سنوات ، احتفلت السوربون بالعيد المئوى لكونت ، وكانت قد أعادت تنظيم نفسها وفقا للاتجاهات الوضعية . وهكذا فرغم (الثورة ضد الوضعية) الا أن الوضعية استمرت تفيض كحركة منظمة قادرة على

(١) كان ماكس نورداو طبيبا وصحفيا ، وعاش فى باريس . وكتابه Entarlung (النكسة أو التدهور) نشر ١٨٩٢ . وهو واحد ضمن كتب عديدة ، تناول فيها نورداو اوصاف الحضارة الأوربية ، أى نفس ما يعنيه المصطلح الفرنسى Fin-de-siècle .

تجديدها نفسها ، ولو أن هذا قد حدث تبعا لاتجاهات أكثر راديكالية من « المذهب الوضعي المنطقي » لبرتراند رسل ولودفيج فيتجنشتاين . وعبر الفريق الأكبر من علماء الاجتماع والمصلحين الاجتماعيين ، بالإضافة الى عدد لا بأس به من أنصار النزعة الانسانية (الهيومانية) عن ثقتهم في العلم أو العقل ، ومقدرتهما على تحقيق التقدم (٢) . وتحدث ارنست هيكل Haeckel الوندوى والاشتراكي الألماني في مؤتمر الأحرار الدولي . الذي عقد في روما سنة ١٩٠٤ عن « العلو المتسامي بالحضارة الذي حققه الانسان في القرن التاسع عشر ، والتقدم المذهل لعلم الطبيعة وتطبيقاته العملية في التكنولوجيا والصناعة والطب . . . الخ » ، مما زاد الآمال لتحقيق « سمو قوى آخر في حضارة القرن العشرين » (٣) وقال هوبهاوس L. T. Hobhouse الذي شغل أول كرسي للاجتماع في جامعة لندن الشيء نفسه في كتابه Mind in Evolution (١٩٠١) ، وتطلع هوبهاوس الى قيام الانسان بالحكم regum hominis الذي يرتكن الى سيادته على الطبيعة الخارجية . وسييسر تحقيق هذه الحالة العلم ، والانسان بالذات . وبعبارة أخرى ، لقد بلغ العقل الانساني مرحلة جديدة من التطور ستضع المستقبل تحت سيطرة العقل . ان هذا النوع من التفكير هو الذي دفع سير نورمان انجل بعد حادثة سارايفو (التي أدت الى حدوث الحرب العالمية الأولى) الى التكهن بنهاية الحرب بين الشعوب المتحضرة . واشترك انجل مثل هوبهاوس في الاعتقاد بإمكان إصدار « قانون لتسريع » العقلانية الانسانية . فلقد أصبحت الحرب الآن ، وهما « خلافا لما يقوله العسكريون ، بعد أن تغيرت الطبيعة البشرية ، وغدا الانسان أكثر عقلانية وتحضرا في المائة السنة الأخيرة أكثر من الألفي السنة السابقة (٤) . ان هذه الأصوات لم تكن من مترسبات مرحلة أبكر مثل آثار تيلور وحفرياتة والتي أصبحت الآن مرحلة غير مسائية للعصر . انهم قد تحدثوا نيابة عن الأغلبية من أجل نظرة Anschauung كانت ما زالت تتمتع بحيويتها حتى في أعماق أغوار الدوائر الفكرية .

وكانت هذه النظرة Anschauung موضع خلاف خطير على نهاية

(٢) انظر الى كتاب Good Tidings — W Warren Wager الذي تضمن الكلام عن استمرار الايمان بالتقدم (جامعة انديانا ١٩٧٢) الجزء الثاني .
(٣) Der Monistenbund : Thesen zur — Ernst Haeckel
Das Freiwort — Organisation des Monismus.
(الجزء الرابع — ص ٤٨٦) .
(٤) انظر كتاب The Great Illusion من الكتب الهامة ، ظهر سنة ١٩١٠ وكان مؤلفه Angell . وفيها ، ومن رجال الاقتصاد .

القرن التاسع عشر . وكما تبين ، لقد بزغ عالم جديد للفكر متحدثا فروضه الأساسية . وليس من السهل وصف هذا العالم ، الذى لم تكن معالمة قد تحدثت بعد ، أو شعر بالوعى بنفسه كاملا . وكلمتا « فان دوسيبكل » لا تصفه وصفا كاملا ، لأننا اذا توخينا الدقة سنقول ان هذا العالم لم يكن يمثل نهاية القرن بقدر تمثيله لبدايته ، يعنى أنه قد تضمن فى جوفه بذور نوع جديد من الحداثة البعيدة الاختلاف عن الحداثة العلمية العقلانية ، التى سوف تنمو وتنضج ، بعد أن ينطلق القرن العشرون . فهو نهاية بمعنى أنه قد دفع قدما . وعرض على أنظار عامة الناس ميولا معينة فى التفكير استغرق تكوينها عشرات السنين . انه عالم فى ثورة لا ضد الوضعية ، وانما ضد كل أنماط القيم البورجوازية والأعراف والتقاليد العقلانية البورجوازية و « التقليدية » بوجه عام . ولكن وفوق كل شيء ، انه عالم بلا اتجاه (أو عالم يحاول الافلات من اللاتوجيه) . ووفقا لتشبيهه أتى به نيتشه فان الأوربيين قد تقاذفتهم الأمواج والتيارات بعد أن حرقوا معابرهم من وراءهم ، وألقوا بأنفسهم فى قوارب تحت رحمة اليم . اذ يمتد أمامهم البحر المفتوح ياسراره التى لا نهاية لها ، وأخطاره . واذا تغلب عليهم الحنين للوطن والارض اليابسة سيصادفون مشكلات عويصة . فلم يعد هناك مثل هذا اليأس . وليس من شك أن نيتشه كان يتحدث عن أقلية من أصحاب الأرواح الحرة فقط ، لأنه كان يعرف تماما « أن أغلب الناس فى أوربا الهرمة » ما زالوا بحاجة الى دعائم الدين والميتافيزيقا والعلم ، وما زالوا متعلقين بها . ولا أحد يتوقع أن يعيش طويلا فى راحة اليقين « ولعل مثل هذا البحر لم يوجد من قبل فى التاريخ » (٥) . وكان هذا « الانفتاح غير المتوقع » الذى لاحظته نيتشه هو ذروة قرن من الفكر النقدي والشك الأكال ، ولكنه كان أيضا قرن المظهر الهيراقليطى للدارونية ، كما سنرى . على أنه كان مصحوبا أيضا مصاحبة محتومة باللاتوجيه ، الذى بدأ أشد تطرفا من أى عصر مضى وتمثل هذا الشعور فى عدم ادراك أين يقع اليقين ، وحتى اذا وجد اليقين فانه لن يكون شيئا آخر غير التغير ، وعدم معرفة ما يخبئه المستقبل .

ان هذا اللاتوجيه اما أن يكون (دعوة لاجراء تجربة جديدة) أو يكون سببا للشعور باليأس . وكان نيتشه بالذات قد هلك لهذا الانفتاح الجديد ، رغم أخطاره ، وفعل الشيء نفسه هنرى برجسون ، الذى بنى فلسفته فى التغير عليه ، ان كل فلاسفة الحياة الروحانيين والمثاليين فى « فان دوسيبكل » وسنسميها بعد ذلك « النكسة » كانوا فى الحق

(٥) Friedrich Nietzsche (العلم البهيج) ١٨٨٢ - الاقسام ١٢٤ ، ٣٤٣

متفائلين ، وان ندر عدم شعورهم بالقلق . ففي أسلوبهم المتميز قام حتى ممثلو الانحلال برد فعل موجب لمواجهة عالم ظهر فيه أن التغير والتحول هما اليقين الوحيد . وعلى أى حال ، لقد رأوا أن فى وسعهم أن يفعلوا مثل ماريوس الابيقورى أى « يعتمدوا على الحاضر » ، وأن يملؤوه حتى الثمالة بأحاسيس حية (٦) . على أن العقدين الآخرين من القرن التاسع عشر كانا مفعمين باناس معلقين فى الهواء ، قلقين متشائمين (*) . ولم يكن ورثة الجيل الأقدم من أمثال رينان وبوركارت يشعرون بأنهم لا يعرفون الى أين يسجھون ، بقدر شعورهم بالاحباط . وأنصب هذا الشعور عند بعض على المعرفة ذاتها ، التى اتجهوا الى الظن أنها قد لا تكون متوافقة هى والسعادة ، كما انصب أيضا على حالة الحضارة ، التى رأوها حولهم .

لقد شعر الفتيان Les jeune gens وهو عنوان موضوع مقالات كتبها أئمة عالم الأدب فى فرنسا من أمثال بول بورجيه وموريس بارس Barrés بالضيق فحسب ، ولم يخطر ببالهم فى تلك اللحظة أى شئ أفضل من صقل نفوسهم . ولقد سماهم بارس بالـ Les Déracinés (المجذورون) أى الذين لا جذور لهم . كانت هناك أسباب خاصة بطبيعة الحال - تفسر لماذا اتجه فرنسيو هذا الجيل بالذات الى التشاؤم . فلقد عرفوا الأوضاع فى أسوأ حالتها ، أى الاذلال والرعب ، اللذين أعقبا هزيمة بلادهم على يد البروسيين سنة ١٨٧١ ، وما أعقب الهزيمة من حرب طبقية وحمامات دم « الكومين الباريسية » ولكن كانت هناك أسباب أعمق للضيق المعاصر ، الذى لم يقتصر بأى حال على الفرنسيين . اذ كان فردريك ميرز Myers يكافح على هذا العهد باحثا عن أسباب الخلود الشخصى فى عالم بلا إله ، ونبه الى حالة الزهقان من الدنيا Weltschmerz الكامن فى مجتمعاتنا المتحضرة ، وتداعى كل ايمان حق بكرامة الحياة ومعناها . وبأنها لا تنتهى . كل هذا قد حدث وسط عالم مدعو - كما أدرك - لاكتساب السلامة العقلية والصحية والصحة البدنية ، والذكاء وحميد السجايا (٧) . وهكذا فبينما هلل بعض أهل عهد النكسة ، شعر آخرون باليأس أو بالضيق ، واكتشف بعض هذا النفر الأخير - كما يجب أن نلاحظ - طريقا للعودة الى الايمان والحياة ذات الغاية ، وبخاصة (فى فرنسا على أقل تقدير) بعون الكاثوليكية ، أو القومية .

(٦) الإشارة هنا موجهة الى رواية Marius the Epicurean (١٨٨٥) تأليف الأديب الانجليزى والتر بيتر - أنظر بوجه خاص الى الفصل التاسع The New Cyrenacism.

(*) هذه العبارة تكفى وحدها للدلالة على الفلاس جميع المذاهب اللا روحية .

(٧) Personality and its Survival of Bodily Death (١٩٠٣) تأليف

Fredric W. Myers نشر لونجمان لندن ١٩١٥ الجزء الثانى ص ٢٧٩ . وميرز

(١٨٤٣ - ١٩٠١) شاعر وكاتب مقالات ومؤسس جمعية للأبحاث النفسية .

وبعد ترجمة هذا اللاتوجيه الى أفكار ، سواء أحدثت روحا موجبة أو سالبة ، فإنها ابتكرت اجابات جديدة على الأسئلة الدائمة ، وكان لا مفر من حلول ذلك . فسلم برجسون بين آخرين بوجود نوع جديد من الطبيعة الاحتمية ، بعيدة الاختلاف عن طبيعة الوضعيين . وبدأت الطبيعة البشرية في الوقت نفسه تبدو أقل عقلانية ، أما المعرفة فقد تراءت لهم أكثر ذاتية ومراوغة ، وبدأ التاريخ أقل صلاحية للتنبؤ والفهم . ونزع الميل الشامل في التفكير الى الاتجاه صوب كون أكثر اتصافا بالمصادفة ، ويخضع للتغير بلا غاية أو غايات . ان هذا كان مجرد ميل ، ولكنه ميل الى المستحيل . ونكرر القول بأن عهد النكسة لم يمثل أسلوبا موحدا في الفكر . كما لم يمثل أى فكر سائمه . اذ ظل مغلقا في نطاق عالم أكبر - ما زال بالقوة - لتوقعات التنوير .

التمرد على الوضعية

أفضل وسيلة لبحث الأفكار عن الطبيعة هو الربط بينها وبين التمرد أو الثورة على الوضعية . وحدث هذا التمرد - الذى بدأ على أقل تقدير في وقت مبكر يرجع الى ستينيات القرن التاسع عشر ، وبلغ ذروته فى تسعينات القرن - على جبهة عريضة جدا . وعلى هذا العهد ، كتب الفيلسوف الفرنسى ألفرد فوييه كتابا عن هذا التمرد سنة ١٨٩٦ . وعدد بين انصاره نفرا من أفضل العقول فى أوروبا ، من علماء وفلاسفة ومفكرين اجتماعيين ومن الكتاب والفنانين الخلاقيين أيضا . وخص بول بورجيه الموضوع بروايته التلميذ أو المريد ١٨٨٩ .

فما هو سبب هذا التمرد . انه أساسا رد فعل ضد عبادة العلم وصورة العالم كما أسقطها العلم التى - كما اعتقد - قد انتقصت من الحياة والعقل . ويذكرنا ذلك بثورة أبكر . اذ كان لرد فعل أواخر القرن التاسع عشر فى بعض الأحيان مظهر رومانتيكى جديد ، كما حدث مثلا بعد ظهور مذهب الجلدس عند برجسون . ومع هذا فلم يكن هذا التمرد ضد العلم فى ذاته per se بقدر كونه تمردا ضد النزعة العلمية . وزيادة فى التخصيص نقول أنه تركز على ادعاء العلم الماثور بانطواء كل المعرفة تحت جناحيه . وتركز أيضا على فكرة الحتمية أو القبضة الحديدية للقانون التى رثى أنها تعوق الحرية .

ويلاحظ فوييه : « أن امتداد سيطرة العلم على كل مجال كان حتى هذا

العهد مستبعدا من نطاقه هو عقدة الحركة الوضعية « (٨) . وكان لا مناص من أن يحدث تحد لهذه الامبراطورية ، ان عاجلا وان آجلا . وتحداها جيمس وورد Ward عالم النفس الانجليزى فى محاضرات جيفورد الشهيرة ، وحذر متسائلا : « ولكن اين ينتهى العلم ؟ » وقارن كما سبق أن فعل ديكرت العلم بمدينة تتمتع بمميزات كالوثوق والمظهرية ، والأعداد الكبيرة وخضوع كل شئ فيها للقياس ، والاتساق والتنسيق ومخطط البناء . وقال وورد : لقد زحف العلم بشبات على عوالم أخرى للمعرفة ، بنفس الأسلوب الذى اكتسحت به المدينة الريف (٩) . ولكن حدثت الآن حركة عكسية تسعى لاستعادة الاراضى المفقودة . فلقد رفض وورد نفسه اخضاع العلم الذى تخصص فيه (الميكانيكا وعلم وظائف الأعضاء) للعلمية ونادى ببيولوجية ذاتية جديدة ، وبالمثل قام مواطن وورد الفيلسوف المثالى جرين T. H. Green بمقاومة الاغراء الشديد للعالم الداروينى للنظر الى الأخلاق كنوع من البيولوجيا . وحدثت مجادلات مؤثرة لمنح التاريخ الاستقلال الذاتى ، والبحث عن خطوط ارشاد جديدة فى الفكر الاجتماعى أقل اتساما بالطابع « الوضعى » . وقال الفيلسوف والمؤرخ الألمانى فيلهلم دلتاي : ان كونت وميل وباكل قد شوهوا الحقيقة التاريخية « حتى يتكيفوا مع أفكار العلوم الطبيعية ومناهجها » . ويختلف التاريخ عن العلم فى كل من الموضوع والمنهج . اذ يعنى التاريخ مثل كل « الدراسات الانسانية » بالانسان والعقل الانسانى أكثر من عنايته بالواقع الفيزيائى ، ويعنى بالفرد فى ذاته ، وليس بالنمط الذى ينتمى اليه الفرد ، وبالقيم التى تحرر منها العلم . وهذا أمر مفهوم . ومن ثم فان الاخاطة بالتاريخ تعتمد على الفهم Verstand أكثر من اعتمادها على الادراك الحسى والتجريد ، أى على اعادة الحياة الى تجربة الآخرين والنفاذ فيها بتعاطف ، باعتبار هؤلاء الآخرين يتماثلون معنا . وحدثت هذه التفرقة بين الثقافتين جملة مرات فى أواخر القرن التاسع عشر ، وبخاصة عند المثاليين الجدد . اذ اعتقد بنديتو كروتشى ان التاريخ فن يركز على معرفة الفرد . وعلى نفس النحو وصف الفيلسوف الألمانى فيلهلم فندلباند (١٠)

(٨) كتاب Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la Science positive تأليف Alfred Fouillée (باريس ١٨٩٦) ص ١٠ ، ص ١١ من المقدمة .

(٩) James Ward تأليف Naturalism and Agnosticism (لندن ١٨٩١) ص ٥ . القيت محاضرات جيفورد بين ١٨٩٦ و ١٨٩٩ .

(١٠) Dilthey تأليف Einleitung in die Geisteswissenschaften (١٨٨٣) ، درج بنديتو كروتشى التاريخ تحت معنى الفن انظر كتاب La storia ridotta Sotto il Concerto Generale dell'arte Geschichte und Naturwissenschaft (١٨٩٤) .

فى خطاب شهر ١٨٩٤ التاريخ بأنه دراسة ايديوجرافية ، أى يصف
الوقائع الفردية ، بينما وصف العلم بأنه دراسة نوموتية (تقنينية)
nomothetic ، أى يبحث عن القوانين العامة . ورغم الاختلاف بين
هؤلاء الفلاسفة ، فإن جهودهم قد رمت الى حصر العلم فى ميدانه المشروع -
كما زعموا .

ولكن ما هو على وجه الدقة هذا الميدان المشروع ، لم يقنع المناهضون
للوضعية باتخاذ موقف الدفاع ، ومن ثم فإنهم نقلوا القتال الى صميم حصن
العلم ، أى معرفة الطبيعة نفسها . وهنا كما شاءت الظروف ، تلقوا عونا
غير متوقع من بعض العلماء . اذ كان العلم يعيد فحص أسسه - من
ناحية - كنتيجة لكشوفه التجريبية الجديدة . ومن ناحية أخرى - من
أثر حركة الرجوع الى كانط فى الفلسفة - فبعد أن اتجه العلماء الفلاسفة -
وكان أكثرهم من الألمان - من أتباع كانط الذى قصر المعرفة على الظواهر
نزعوا الى تطهير العلم من كل شوائب ميتافيزيقية ، بحيث يقتصر على
التجارب الحسية . وانتهوا الى التساؤل : هل فى المقدور تحرير العلم من
الذاتية ؟ ان هذا الاتجاه الفكرى الذى أتبعه ارنست ماخ وشستالو
J. B. Stallo وآخرون لم يتشكك اطلاقا فى دور العلم . ومع هذا فانه
اختلف حول قدرة العلم على الكشف عما تعمله الطبيعة بالفعل ، وحقيقة
بعض تصوراتها الفعالة مثل المادة والطاقة والعلية الآلية . وانتهى الى
وجوب اقتصار العلم على ما هو أبعد مما حدث فى المذهب الوضعى الباكر ،
أى على مهمة تتبع الظواهر من ناحية علاقتها الآلية ، واستظهار النتائج
العملية بدلا من غاية التمثيل الدقيق للحقيقة .

وفى الوقت نفسه انتهت الفلسفة الى نتائج مماثلة . وفى واقع
الأمر ان ما حدث كان انتقام الفلسفة من العلم . فلقد هاجم شارل رينوفييه
زعيم المذهب النقدي الجديد فى فرنسا مزاعم الوضعيين لامن ناحية التفوق
الحضارى (بوصفها ممثلة لاسمى وآخر مرحلة للحضارة - كما ادعى
كونت) ولكن من ناحية المعرفة المطلقة ، التى لم يلونها وعى العارف ،
وحريته . وتابع برجسون - وهو الأخير فى اتجاه طويل من الفلاسفة
الروحانيين يركب الى فليكس رافيسون ولاشيه فى ستيشيات وسبعينيات
القرن التاسع عشر - هذا البرهان الى ما هو أبعد ، وقال ان الذهن العلمى
بنى على نحو خاطئ لاكتساب المعرفة المطلقة . لقد نتج فى طريق التطور
كزائدة للملكة الناحية العملية ، أى كعون أساسى للفقاريات ، بما فى ذلك
الانسان للتكيف مع البيئة والتعامل معها ، وباختصار فان مهمته هى أن
« يفكر فى المادة » لا أن يفهم الحياة » فما هى الغاية الأساسية للعلم ؟
انها تضخيم تأثيرنا على الأشياء . فما يسعى اليه العلم هو انماء النفع

العملى » (١١) . ولما كان ذلك كذلك فليس الذهن وانما هو الحدس وحده الذى يستطيع أن يمنح الانسان معرفة حقة بالطبيعة والحياة . والحدس (وقد عرفه برجسون بأنه الغريزة عندما تغدو على وعى بنفسها) ينفذ داخل الموضوع ، بينما لا يقدر الذهن على أكثر من الطواف حوله ، مع أخذ لقطات فوتوغرافية لبعض الحالات والملاحظات المختارة . وانتهى برجسون الى القول : « بأن علينا أن نبتعد عن العادات العلمية لو أردنا تكوين فكرة واضحة عن الطبيعة كما هي » (١٢) . وجنح بعض الفلاسفة المعاصرين كصمويل بطلر ونيثشه اللذين كانا أكثر تشككا من برجسون الى الخط من قدر الحقيقة العلمية دون أن يستعوضا عنها بأى نوع من الحقيقة الحدسية . أما بطلر الذى احتج على سيطرة العلماء على الحضارة ، كما احتج أيضا على ما يقوم به القسس ، فانه عكف على مقارنة العلم بالدين . فلا العلم ولا الدين بقادرين على التعريف بالحقيقة ، لأنهما لا يحتويان على أكثر من آراء متفق عليها ونظريات يعتمد عليها الناس من الناحية العملية ، ومن ثم فانها تتغير وفقا للمنظور الشخصى ، وبتغير الزمان ، والاحتياجات الجديدة . وبرغم أن نيثشه كان معجبا يقينا بالعلم أكثر من بطلر ، الا أنه جنح الى الظن بأن العلم وهم . وكتب فى كتاب « ما وراء الخير والشر » أنه بدأ يهل على اناس قلائل « ان الفيزياء أيضا لا تزيد عن مجرد تفسير للعالم ومحاولة لتنظيمه (تلاءمنا ، ان صح لى هذا القول) وانها ليست تفسيرا بالمعنى الصحيح » (١٣) فالعلم عماده هو الحرافات بدرجة ليست أقل من اعتماد الدين والميتافيزيقا والفن عليها كما حدث فى معنى كل من العلية والذرة ، والعلم قادر على استحداث القوة ، ولكنه ليس قادرا على بلوغ الحقيقة .

ووراء هذا النقاش حول سيطرة العلم ، لاح الهدف الحقيقى لهجوم المناهضين للوضعية . اذ انصب هجومهم على العلم من ناحية زعمه لآلية الطبيعة . وقال برجسون « اننا نرفض الآلية الراديكالية » . فلقد رأى برجسون والمناهضون للمذهب الوضعى الآخرون ان القول بوجود نظام آلى وروابط آلية سيوحى بوجود صور متجزئة متنافرة « تزيد من أحكام

(١١) التطور الخلاق (ترجمه من الفرنسية الى الانجليزية) Arthur Mitchell
تأليف Henri Bergson (نيويورك ١٩٤٤) ص ٣٥٨ .
(١٢) Bergson — يمكن أن نصيف أن برجسون لم يقصد أى انكار للعلم ، وكل ما قصده — كما فعل بعض الرومانتيكين — هو انكار العلم فى صورته الآلية كتفسير كامل للطبيعة .

(١٣) Nietzsche — ما وراء الخير والشر ١٨٨٦ ترجمه من الألمانية الى الانجليزية
Arthur C. Danto أنظر أيضا الى كتاب دانتو Nietzsche as Philosopher
(ماكيلان) ١٩٦٨ — ص ٨٧ .

قبضه القانون » ، على حد قول توماس هكسلي ، وبذلك ترد الحياة الى مقولات فزيائية تؤدي الى استبعاد الحرية والقيمة ، وينتهي الامر باللامسئولية الاخلاقية وهو ما حاول بول بورجيه أن يثبت في رواية التلميذ (١٤) . على أن برجسون قد رأى أن التفسير الآلى قد وقع في خطر ، لأنه أكد وجود طبيعة ساكنة ، لا دور فيها للزمان . وفي المعادلة الفلكية لبيير لابلاس ، والتي ذكرها جيمس وورد وبرجسون أيضا ، لا وجود لشيء ليس وراءه علة هي التي أنتجته ، ومن ثم فاذا استطاع عقل ما في لحظة معلومة « أن يتعرف على كل العلل ، فانه يكون قادرا على أن يضمن في معادلة واحدة كل حركات الأجرام السماوية كبرها وصغيرها في الكون ، ولن يكون هناك شيء غير يقيني عند هذا العقل وسيتماثل المستقبل والماضي في حضورهما أمام عينيه » . واعترض برجسون على هذه « الانتهاية » finalism وكذلك على الآلية للسبب نفسه . ففي كلا الحالتين « قد اعتبرت جميع الأشياء معطاة أو متاحة ، لأن كل القوى التي زودتها الطبيعة بالحياة ستكون كلها ثابتة وتتبع ترتيبا مسبقا » (١٥) .

ورفض برجسون النظرية الآلية مؤثرا عليها الطبيعة « الخلاقة » ، التي تستمد خصائصها من الزمان وليس من المكان . اذ كان الزمان هو البعد الأساسي الجديد . ولقد انتقص كل من العلم القديم والعلم الحديث الزمان ، عندما قارن العلم القديم الزمان بالماهيات المجردة من الزمان والحركة مقارنة غير مناسبة . أما العلم الجديد ، فقد جاء بزمان مقصور على زمان الساعات ، أي زمان مجرد أيضا يعجز عن اخراج أي شيء جديد ، لأنه مطرد كالمكان تماما . وعلى العكس رأى برجسون الزمان مرادفا للجهة : « الزمان يرادف الاختراع ، أو لا يكون أي شيء مطلقا » . ولكن الفيزياء الحديثة لم تراع الزمان كاختراع على الاطلاق بعد أن اقتضرت على

(١٤) واجه Paul Bourget في كتابه Le Disciple مشكلة العلم في مقابل الأخلاق ، والبطل واسمه أدريان سيكست « راحب فكر » ، ومن أنصار المذهب الوضعي ، تعلم وتشبع بأراء هيبوليت تين الفيلسوف الوضعي . وذهب ماكسيميليان ليتريه وداروين حياتهما لتشريع المشاعر البشرية والسلوك الانساني ، وتحمل كتبه عناوين مثل Psychologie de Dieu و Anatomie de la Volonté .
 Théorie des passions وقد رد الدين وعلم النفس الى قوانين فزيائية . وكان يدعو الى اتباع فكرة القدورية في الاسلام . وتجلت في أفعال مريده (تلميذ) الشياطين جرسلو ، الذي اتهم بالزنا والقتل آثار تعاليم سيكست المجردة من الانسانية ، وكان لها أسوأ تأثير ، وأوخم المواقب الاخلاقية .

(١٥) Henri Bergson نفس المرجع - (انظر ملحوظة ١١) ص ٤٣ - ٤٥ .

المنهج السينماتوجرافى « (١٦) ، الذى يظهر له الواقع كلقطات ثابتة أشبه بلقطات الكاميرا .

ولا يخفى أن كون برجسون مستلهم من الداروينية . ولكن ما استرعى انتباهه كان الجانب الخلاق عند داروين ، وليس الطابع الآلى لفلسفته . وفسر برجسون فى كتابه التطور الخلاق (١٩٠٧) - وهو من آياته - التطور اعتمادا على فكرة السورة الحيوية élan vital وهى مصدر خفى وقوة تدفع الحياة الى خلق أشكال أسمى « وأكثر تركيبا » . وبدأت السورة الحيوية لبرجسون كقوة متفجرة تقارن بقنبلة انفجرت بغتة وتنشأت كشظايا ، وتحولت هى نفسها الى قنابل تتفجر بدورها وهكذا « الى زمن لا يستطيع قياسه » . وبذلك تكون الفلسفة قد تجاوزت العلم ورأت الطبيعة كما هى « أى سريان وجريان وتدفق مستمر أو صيرورة » (١٧) من هذا يتضح أنه قد حدثت هوية عند برجسون فى نهاية المطاف بين الكينونة والصيرورة التى جعلها تتبع مبدأ لا آليا .

وبعد أن اشتهر مذهب « التطور الخلاق » بفضل محاضرات برجسون ، وكتبه ، فإنه اجتذب اتباعا لا بأس بهم ، وبخاصة بين الشباب . ومع هذا فإن هذا المذهب لم يك أكثر من واحد من الفلسفات الحيوية العديدة للطبيعة (فلسفات الحياة) التى انتشرت فى عهد النهضة . ورغم بعض الاختلاف فى رأى حول معنى « الغائية » ، فإن كل الفلاسفة الروحانيين فى فرنسا قد ركزوا على ما فى الطبيعة من جوانب عرضية أساسية وتلقائية والناحية الخلاقة . وبشر مثلا جان ماري جيو Quyou - وكان ابنا بالتبنى للفيلسوف فوييه ومساعد له - بالسورة الحيوية لبرجسون عندما قدم فلسفته تحت عنوان « التوسع فى الحياة » التى تقر القول بإمكان التكهن وسمحت فقط بظهور مستحدثات فى الكون . فلا غرو اذا رأى نيتشه وجود قرابة روحية تربطه بجيو ، بعد أن قرأ كتبه ، وعلق عليها . وقبل برجسون بسنوات ، حاول صمويل بطلر بالمثل ، أن يضع نظرية للتطور مبنية على الحياة ، أو « الحيلة » فى مقابل الحظ أو الصدفة . وفضل بطلر لامارك على داروين (١٨) (أو ما فهمه على الأقل من نظريات

(١٦) نفس المرجع ص ٣٧١ .

(١٧) نفس المرجع ص ٤٠١ .

(١٨) يحتاج موضوع « اللاماركية » الى مزيد من البحث . ويفهم حاليا أحد طلشي (كلارك دوجان) بأعداد دراسة بعنوان The Evolutionary Alternative أى نظرية لامارك واللاماركية فى أواخر القرن التاسع عشر فى الفكر الفرنسى والفكر الانجليزى . وكان مبنس لاماركييا (انظر ص ١٤٧) . واتبع اللاماركية أيضا فبريد وانجلز وبرجسون وشو ، كل وفقا لطلابهم الشخصى وتبعا لغايات مختلفة .

لامارك) ونسب بطلر التغير التطوري الى الأفعال الاختيارية لقوة الحياة Life force وبدلا من أن تقوم الكائنات الحية برد فعل آلى لما يحدث من تغيرات فى البيئة ، فانها تصمم على إعادة تشكيل أجسامها ، وبذلك ترتقى بنفسها : وعبر الزمان الجيولوجى ، تحولت هذه الرغبة الى « ذكرى لا شعورية » وانتقلت الى الأخلاف بالوراثة . كانت هذه هى فلسفة بطلر ، التى قام جورج برناردشو بشرحها فى كتابه Man and Superman (١٩٠٣) وأتبع شو (أو دون جوان فى التمثيلية) بطلر ، ولكنه تجاوزه أيضا ، عندما رأى الحياة كخامة تجرى تجارب لا حصر لها لتنظيم نفسها ، ومن ثم فانها طورت فى البداية أجزاء مثل العين ، وهى تحاول أن تطور الآن « عين العقل » التى تستطيع أن ترى لا مجرد العالم الفيزيائى وانما غاية الحياة أيضا وبذلك تنتج أفرادا أسمى وأسمى . وكانت الحيوية الهادفة عند شو أكثر غائية من حيوية برجسون أو حتى من صورة التطور عند بطلر . ومع هذا فإن التشابه بين فلسفات الحياة عند الثلاثة ، يثير الدهشة . اذ اعتقدوا جميعا فى ثنائية الحياة والارادة ، وبقيام الارادة بأفعال خلقة تغير المادة ، وتربطها بأغراضها ، وفى الوقت نفسه ، لقد أحدث المذهب الحيوى وضعاً أشبه بالرجعى فى نطاق العلم ذاته . فبعد أن يخس حقه فى وقت أبكر فانه صادف أنصارا من علماء البيولوجيا كهانس دريش وياكوب يوهان اكسكيل Uexkuell . فمثلا قام دريش (١٩) بالتجريب فى قواقع البحر واكتشف ما لدى الخلايا المشوهة من استعدادات مذهلة للالتئام ، واستنتج مدى اختلاف الكائنات الحية عن الآلات ، ومن ثم لا يصح تفسيرها باتباع مبدأ العلية الآلية . اذ لا بد أن توجد فى حياة الكائن الحى ، وفى تكوينه قوة فعالة أى نوع من الفعالية الآلية سماها دريش على التعاقب بالنفس (٢٠) وال psychoid والانتيليخا entlechy (من مذهب أرسطو) ، واتبع دريش فى تفكيره أسلوبا مزدوجا . فلقده اعتبر مثلا الانتيليخا — وهى لا مكانية — تعمل رغم ذلك فى مجال المكان . ولما كانت بالذات فوق الحس (وان لم تك خارج الطبيعة) فانها تستعمل قوى فزيائية كيميائية لاستكمال الأدوات التى تلزم الكائن الحى فى جملته وفى فرديته من أجل الحياة .

وسددت الثورة ضد الوضعية ضربة قاضية الى كلمة الحتمية ومذهب

(١٩) Man and Superman — G. B. Shaw. الفصل الثالث دون جوان

فى جهنم .

Die Seele als elementarer Naturfaktor. تأليف

(٢٠) أنظر الى كتاب

Driesch (١٩٠٣) .

الردية (*) في الطبيعة . ولعل هذه الثورة قد شبت من أثر اساءة الفهم ، فالعلم - من الناحية النظرية على أقل تقدير - يستبعد الميتافيزيقا . وفضلا عن ذلك - كما لاحظنا آنفا - ان أى سلاله جديدة من العلماء الفلاسفة قد تجنح الى الاعتقاد فى الآلية لاعلى أنها حقيقة ، وانما على مجرد أداة للفكر . وتلقى هذا الاتجاه الأخير دعما اضافيا بعد ظهور كتاب هانس فاينجر *Vaihinger* : فلسفة كان *Als Ob* (نشر سنة ١٩١١) ولكمه اعتمد كرسالة ١٨٧٧ ، وجاء فى هذه الرسالة بين أشياء أخرى ، ان أغلب تصورات العلم خرافات يتبناها العلماء بوعى « كأنها » حقائق للنهوض بالبحث العلمى . وبطبيعة الحال ، كان هناك آخرون مثل العالم الفسيولوجى جاك لوب *Loeb* الذى استمر يعتقد أن الخصائص الآلية حقيقية ، وبلغ بهذه النظرية الى أقصى حد لها . ووضع لوب الذى ولد فى السنة نفسها التى ولد فيها برجسون علما للانتحائية *tropism* وتطلع الى زمن يستطيع فيه تفسير الحياة والظواهر النفسية ذاتها « كحرية الإرادة مثلا ، تفسيراً كيميائياً فسيولوجياً . وثار المناهضون للمذهب الوضعى ضد هذا النوع المتطرف من عروض الفلسفة الآلية ، التى تم الإفصاح عنها فى كتب مثل كتاب لوب « التصورات الآلية للحياة » ١٩١٢ ، ويعد توماس هاردى واحدا من الذين نفروا من النظرة الوضعية (التى عنت عنده التطور على طريقة داروين - بعد فهمه فهما آليا) ولكنه أقر بحقيقتها ، وتمائل هاردى هو والشاعر جيمس طومسون صاحب كتاب *City of Dreadful Night* فى الاعتقاد « بأن الضرورة وحدها هى السائدة فى كون لا شخصى ولا معنى له » . وكتب لصديق (١٩٠٢) : « كلما عرفنا قوانين الطبيعة والكون ازددنا ادراكا لكم هى فظيعة ولا معنى لها » (٢١) . ولكن لسوء الحظ لا شئ يمكن أن يجرى لاصلاح ذلك . ومن ناحية أخرى ، فان بطر كان واحدا من أولئك الذين رأوا النظرية الجديدة منفرة ، ولكنها غير صحيحة . ويصعب القول بأن بطر آمن - أو اعتقد - فى امكان حل أى قضية فلسفية فى نهاية المطاف . أما الدارونية فكانت على عكس ذلك رغم ما تضمنته من نقائص . لقد أراد بطر - كما لا يخفى - ان يترك

(*) « ردية » ترجمة *reductivism* أو *reductionism* وتعنى الاتجاه الى رد أفكار من الحياة اليومية ، أو من الفكر النظرى الى أفكار يعتقد أنها أبسط ، أو انها أكثر تقبلا للتجريب « والردية » قريبة الصلة بالفنومولوجية ، والكثير من المذاهب التجريبية ، ومن النظرة الوضعية لفلسفة العلم (تقلا عن قاموس الفلسفة تاليف *A. R. Lacey*)

(٢١) استشهد بها *William R. Inland* فى كتابه عن *Thomas Hardy* نيويورك ١٩٦٢ ص ٦٤ .

الباب مفتوحا » لحرية الارادة والحيلة والتلقائية والفردية « فى الكون ، وبغير ذلك سترتمى الطبيعة فى احضان « الضرورة والصدفة والقدر » ، وليس من شك أن هذا الزعم غير حقيقى (٢٢) . كان هذا التشديد فى الاشادة بدور الحرية وحرية الارادة هو الذى دفع برجسون الى اللقاء محاضرة فى كولييج دى فرانس ، لاقت شعبية وترحيبا ، وعلى حد قول رايسا ماريتان التى استمعت الى محاضراته عندما كانت طالبة : « لقد شئت برجسون الأهواء المعادية للميتافيزيقا التى جاء بها المذهب الوضعى ، بنظرته العلمية المنتحلة ونبته الى الدور الحقيقى للعقل وحرية الأساسية » (٢٣) .

الانسان الاعقلانى

فى الواقع ، لقد كان التركيز الرئيسى الجديد منصبا على عقلانية الانسان ، وليس على الحرية وان حدث فى بعض حالات كخالة برجسون مثلا ، ان تركزت الفلسفة على الاتجاهين معا ، والدليل قاطع تماما فى هذا الشأن . اذ كان عهد النكسة هو عهد ازاحة النقاب ، ومحاولة النفاذ الى ما وراء الواجهة العقلانية ، كما أثر بعض المفكرين القول ، بالاضافة الى اكتشاف النفس اللاشعورية ، التى قد تؤدى الى المزيد من الحرية، واضطلع بهذا الدور رهط من الفلاسفة وعلماء النفس والفنانين . ولم تك النتائج كلها مواتية أو مرضية لكبرياء الانسان ، بعد أن اهترت المنصة التى ارتفع الانسان فوقها .

وسارت الثورة على العقل - كما يمكن تسميتها - فى خط مواز للثورة على المذهب الوضعى . وهذا يفسر - من ناحية - التأكيد النفسى الجديد لدور « الحدس » ، الى جانب قيام الرمزيين والتعبيريين بفتح ابواب عالم ذاتى كامل جديد . وكتب أوجست سترندبرج ، الذى أجمل هذه النزعات الفنية الجديدة فى سيرته الذاتية فقال : انه رغم كونه فى شبابه قد ألم بالعلوم الطبيعية ، وظن نفسه داروينيا الا أنه فيما بعد « اتجه الى ادراك أوجه النقص فى المنهج العلمى الذى يدرك الصرح الشببيه بالآلة

(٢٢) كان بطلر كثير الاختلاف مع نفسه حول معنى حرية الارادة والضرورة . انظر على سبيل المثال الى كتاب The Note-Books لندن ١٩٢٦ ص ٣٢٢ - ٣٢٦ .
(٢٣) Raissa Maritain فى كتاب Souvenirs استشهد بها Phyllis Stock فى كتاب Student versus the University in Pre War, Paris ضمن الدراسات التاريخية الفرنسية - الجزء السابع نمـ ١ (ربيع ١٩٧١) ص ٩٨ .
ورايسا ماريتان هى زوجة الفيلسوف الكاثولى جاك ماريتان .

سترندبرج ككثيرين من أبناء جيله الى التنقيب في العقل اللاشعورى بكتابة تمثيلات قائمة على الحلم ، يفترض قدرتها على قص ما هو أكثر عن الطبيعة والحياة البشرية ، من الدراما الطبيعية ، التى تفوق فيها آنتذ أمثال هنريك ابسن . غير أن هذا الضرب من الرومانتيكية الجديدة لا يفسر مظاهر أخرى من الثورة . ففي مقال موجز نفاذ عن « فرويد ووضعه التاريخي » ربط عالم النفس يونج بين فرويد ونيتشه ، لأنهما جاءا في نهاية عصر الملكة فيكتوريا الذى كان ميالا « لرؤية كل شئ في رونق جذاب . ومع هذا فإنه يصف كل شئ Sub rosa أى بطريقة مستترة » . وتركزت مهمة فرويد ونيتشه على ازاحة الستار عن هذا النفاق البورجوازي ، وكشف « الجانب القسائم المحتمل من حياة النفس البشرية » (٢٥) وعلى الرغم من أن يونج قد اختار في هذا المقال المميز تأكيد الدور المدمر لفرويد إلا أن كلامه قد تضمن جانباً من الحقيقة . وكانت الدارونية مؤثراً آخر في الاتجاه ذاته ، كما اعترف فرويد نفسه فيما بعد في حياته . فعندما نهت الدارونية الى الأصل الحيوانى ، كما أشرنا في القسم الأخير ، فإنها شجعت دراسة الجانب البدائى والجانب الحيوانى فى الانسان . والى حد ما ، فإن الأحداث السياسية المعاصرة قد قامت بالشئ نفسه . ولم يخفق العلماء النظريون الاجتماعيون والسياسيون فى الانتباه الى السلوك اللامعقول للانسان فى الكتل البشرية ، والى أسلوب التعامل معه فى عصر ازدياد القلق الاجتماعى والصراع الدولى .

ليس بخاف أن اللاعقلانية قد عنيت معانى شتى عند مختلف الناس . فهى اما تلهم بالتفاؤل أو تدفع الى التشاؤم . وكان برجسون ، الذى كثيرا ما يجمع بينه وبين ديكارت فى الفلسفة الفرنسية واحداً من أولئك ، الذين ابتهجوا لما وعدت به . فالحدس هو الطريق الى الحقيقة ، وهو قادر على تحرير الشخصية الانسانية ، ومنحها التكامل . وفى مؤلفه الباكر ، قام برجسون باثبات وجود نفسين : النفس الظاهرية أو نفس الحياة اليومية

(٢٤) Inferno, Alone and other writings — August Strindberg.

مختارات من اعداد Evert Sprinchorn دبلداى نيويورك ١٩٦٨ ص ١٤٣ ، يذكر سترندبرج فى كتابه Inferno (١٨٩٧) موسم باريس ١٨٩٥ عندما أعلن الناقد الادبى Ferdinand Brunetiere فى مقال شهير افلاس العلم ، وعلى هذا العهد ، كان سترندبرج قد حظى بشهرة ملحوظة كعالم هاو للكيمياء .

(٢٥) C. J. Yun فى كتاب الروح والانسان والفن والادب (نيويورك ١٩٦٦)

ص ٣٥ ، ٣٨ ، ٣٩ .

التي تتكشف بالتحليل العقلاني ، والنفس الجوانية أو النفس اللاشعورية .
ومن الممكن بلوغهما بالاستبطان العميق : « الذي يسوقنا الى ادراك حالاتنا
الداخلية كأشياء حية في حالة صيرورة دائمة وكحالات غير قابلة للقياس »
وعندما يحدث هذا ، وهو أمر نادر جدا ، فإننا نتحرر ونغدو قادرين
على التصميم والعمل بالاعتماد على النفس كاملة ، أى النفس التي لم
يمسها العقل أو المجتمع . وتحدث برجسون عن « ظلمة الليل التي تصادفها
عندما نركن الى الذهن » والتي قارنها بالنور الذي يلقيه الحدس « على
الموضع الذي نحتله في الطبيعة في جملتها وعلى أصلنا وربما أيضا على
مصيرنا » (٢٦) وكان أقرب المقربين الى برجسون في هذا الاتجاه المتفائل
من التفكير هم الفلاسفة الروحانيين الذين اعتقدوا بالمثل أن الحدس اسمى
من الذهن كمرشد لأنواع معينة من المعرفة والعقل . وليس هناك تشابه
فحسب ، وإنما هناك قرابة أيضا ، في هذه النقطة مع الرومانتيكيين
الأوائل ، من أمثال مين دي بيران .

وكانت لاعتقالاته نيتشه أقل تفائلا وصفاء ، وأقل عناية بالمعرفة مثل
عنايتها بالناحية العملية . وتشابه نيتشه في عرضه العنيف للدوافع
الانسانية عارية ، هو ودوستوفسكى . أن هذا الرجل لم يسلك سلوكا
مماثلا لما قاله عنه البنتاميون ، أى أنه دائم الجرى وراء المتعة أو منفعتها ،
لأنه بدلا من أن يسلك سلوكا عقلانيا في كل الأوقات ، فإنه كثيرا ما اختار
الفوضى والدمار ، وأنه كان يكذب على نفسه ولنفسه . أن كل هذه الأقوال
قد قيلت عن كتاب دوستوفسكى : مذكرات من العالم السفلي (١٨٦٤)
وأعاد قولها نيتشه الذي كتب يقول : « ينبغي اعتبار الجانب الأكبر من
التفكير الواعى فعلا غريزيا ، حتى في حالة التفكير الفلسفى » (٢٧) .
ف وراء المنطق « توجد أحكام القيمة التي تقوم بدورها بحجب الرغبات
الأساسية للإنسان » أى التي تهدف الى الحصول على القوة والتحرر
أو الانتقام . ولكن في انثرولوبوجية نيتشه ، كان يستعاض عن
الاستخفاف بالإنسان كما هو (أو بما يخبره « العقل » عما هو) بالتفاؤل
في النظر الى الإنسان ، وما بوسعنا أن يكون لو أنه مارس ارادة القوة
ممارسة كاملة . « وكانت ارادة القوة مسألة أساسية عند كل الناس
والحضارات ، ولكن في الحالة المؤسسة للراهنة للحضارة المسيحية ، فإنها
تنطبق على أقلية ، وليس من الميقون منه أنها تنطبق على أفراد القطيع »

(٢٦) Bergson - الزمان وحرية الإرادة الترجمة الانجليزية لكتاب، Essai sur

les données immédiates de la conscience (خلاصة) .

أنظر أيضا : « التطور الخلاق » الترجمة الانجليزية (ملحوظة ١١) ص ٢٩٢ .

(٢٧) Nietzsche ما وراء الخير والشر (الترجمة الانجليزية) رقم ٣ .

الذين قنعوا دائما بالتواءم مع ارادة الآخرين ، وأن يعيشوا حياة الأوساط . وهكذا كانت « ارادة القوة » تصورا ارسبقراطيا بالضرورة . ثم عرضه نيتشه فيما بعد على أنحاء مختلفة كغريزة الحرية وقهر النفس ، أو التطلع لحالة أسمي من الوجود . ولم تكن هذه التصورات متماثلة هي وتصور الارادة الحرة الذي لم يكف الفلاسفة البورجوازيون والمسيحيون عن الحديث عنه . انها ارادة أكثر أساسية تكمن وراء كل من العقل واللهوى لتحقيق غاياتها . فما هي هذه الغايات ؟ والمشكلة هي أن نيتشه لم تتوافر له غايات محددة ، ولم يرد وجود أى طبيعة بشرية محددة . واقتضت التاريخانية فكره . فى هذا الموضوع ، فكتب أن كل الفلاسفة يشتركون فى خطأ الاعتقاد بأن « الانسان حقيقة أبدية ، أو يحيا فى دوامة ، وأنه مقياس موثوق به للأشياء » . ومع هذا فإن كل ما قاله الفلاسفة عن الانسان لا يزيد فى صميمه عن شهادة عن الانسان فى حقبة محددة . ان الافتقار الى الحس التاريخي هو الخطأ الأساسى الذى وقع فيه كل الفلاسفة » (٢٨) .

ومع هذا ففي النهاية « اقتربت نظرة نيتشه من الوجودية أكثر من قريبا من التاريخانية » . فهو لم يكتب بالقول بأن الطبيعة البشرية تتغير مع الزمان . اذ اتجه الى ما هو أعمق وقال ان الانسان عنده القدرة على صنع نفسه والعالم . وسمى زرادشت الانسان « بالمعبر وليس بالغاىة » . وبأنه سهم يتطلع للانطلاق الى شاطئ أبعد . وفاق نيتشه حتى برجسون كفيلسوف للصيرورة : (لقد قمت بوضع ارادتك وتقييماتك على نهر الصيرورة) . هكذا قال زرادشت لرفاقه (٢٩) . وإن يتوقف النهر عن الجريان والتحول الى شىء مختلف .

ومال زيجموند فرويد - وهو أيضا من كاشفى الحجب - تجاه النهاية المتشائمة للطيف بما هو أكثر . وهو لم يكن - بطبيعة الحال - فيلسوفا ، ولكنه عالم بدأ من معسكر الاتجاه الآلى ، وحاول رد علم النفس الى علم وظائف الأعضاء المختص بالأعصاب . وسرعان ما اكتشف أن السيكولوجية الفسيولوجية لن تعرف الأبعاد الخافلة بالأسرار للعقل ، الذى حاول استقصاءه . وما لبث فرويد أن قال بلهجة قاطعة وبروح مختلفة : ان اللاشعور لا يمكن اطلاقا قياسه أو حتى مشاهدته مباشرة - وانه هو « الحقيقة النفسية الحقة » . وفى كتابه تفسير الأحلام (١٩٠٠) وهو أول سفر ضخيم يؤلفه مستقلا - اقترح فرويد « ضرورة العدول عن المبالغة »

(انساني و انساني جدا) ١٨٧٨ رقم ٢ ، ترجمه

Nietzsche (٢٨)

الى الانجليزية والتركاوفمان .

(مكلدا قال زرادشت) ١٨٨٣ - ١٨٨٤ . حديث حول

Nietzsche (٢٩)

« قهر النفس » .

من الفلاسفة والعلماء على السواء « فيما يقولون عن ملكيتهم للوعي » في مجرى الأحداث النفسية . وكتب يقول : « اننا نميل - كما يحتمل - ميلا شديدا الى المغالاة في تقدير الطابع الواعي ، حتى في الانتاج الفكرى والفنى » . والواقع فان الوعي في أى مذهب عقلانى - كما فهم تقليديا - يعمل فقط كعضو حسى لادراك الخصائص النفسية « (٣٠) » . وكل من تحمل عبء تحليل الأحلام ، أو لاحظ الحياة النفسية للمصاب بعصاب ، سيرى ان أعقد عمليات الفكر تتجه الى مستوى أعمق ، ليلا ونهارا على السواء ، وغالبا ، ودون استئثار من الوعي بعملية الفكر على الإطلاق . ورأى فرويد أن هذه نتيجة متشائمة نوعا ، لأنها مرتبطة بنظريته التي وضعها حديثا عن الكبت ، الذى يعنى وجود صراع عقلى ، ورفض الفرد الاعتراف بالواقع .

وعبر هذه السنوات الباكورة ، لم يتمتع فرويد بسمعة طيبة بين أقرانه . وهو ما يرجع - بلا شك ، كما يقال - « الى أنه أقلق العالم وأيقظه من غفوته » بنظريات عن الكبت والجنس والعصاب . وينبغى أن لا تعمينا عزلة فرويد عن حقيقة المناخ الذهنى المعاصر له ، الذى دفعه الى البحث عن المزيد من الدعم . والحق أنه بغير هذا الدعم ما كان يوسع الكثير من أعماله أن يرى الحياة ، وكما قال لانسيلوت وييت Whyte . ان النظر الى ما يجرى فى الذهن لا شعوريا قد أصبح « موضحة » بل ومن الأمور الدارجة الجارية على الألسن فى أوروبا فى العقد السابع من القرن التاسع عشر . وعلى الرغم من أن فرويد ذاته كان مقتنعا بأنه اكتشف عالما كبيرا جدا ، الا أنه اعترف بفضل أعوانه مثل يوزيف بروير وجان شباركو . والأدهى من ذلك ، انه اتجه الى الاعتراف بالتماثل بين بعض الأبحاث فى التحليل « واستبصارات الخدس التى اهتمت اليها بعض الفلاسفة » (٣١) ، وكل هذه الوقائع معروفة تماما ، وليسنا بحاجة الى الافاضة فى ذكرها . فهناك النماذج الجديدة للعقل مثل فكرة الذات المزدوجة لماكس ديسوار Dessoir والشخصية المزدوجة لبيير جانييت . اذ تحدث الاثنان كلاهما عن شريحة من العقل خارجة عن سيطرته الى جانب الباثولوجية الجنسية الجديدة لمعاصر فرويد ، ومواطنه البارون ريشارد فون كرافت اابينج . ولا ننسى خواطر فلاسفة معينين ، ولا سيما

(٣٠) انظر القسم الختامى من كتاب تفسير الأحلام لفرويد بعنوان « الوعي والواقع

اللاشعورى » .

(٣١) اختار من بين الفلاسفة شوبنهاور ونيتشة بالاسم . وقال عنهما انه لم يرجع

اليهما الا فى وقت متأخر ، بعد أن وضع صيغة نظريته فى الكبت . وفيما بعد اختار انبادوقليس كفيلسوفه المفضل .

ادوارد فون هارتمان ، الذي طبع مؤلفه فلسفة اللاشعور (١٨٦٩) جملة مرات ، وجنى صاحبه من وراءه شهرة فائقة . ومع هذا فان اللاشعور عند هارتمان لم يزد في الواقع عن رجعة متأخرة للأفكار الرومانتيكية الميتافيزيقية الباكورة ، وبخاصة مذهب شلنج في الفكرة اللاشعورية للطبيعة الكامنة وراء الطبيعة التي تتقدم نحو الوعي .

ويتساوى في الأهمية - وان لم يك معروفا على خير وجه - ما ناظر هذه الأحداث في عالمي الأدب والفن . ويحضرنا في هذا المقام أرتور شنتسler ، وهو فيناوى مثل فرويد ، وعنده خلفية طبية . كما يحضرنا موريس بارس Barres ومارسنيل بروسست . وكلهم من أرباب الكشف لأعماق النفس الحفية رغم أنهم من أهل الأدب . وكان بروسست هو الذي قال في استهلاله لكتابه العظيم « تذكر لأحداث مضت » ، (وألفه قبل الحرب العالمية الأولى ، ولقد ارتبط بروسست بروابط واضحة بحركة الرمزيين في أواخر القرن التاسع عشر) - ان ماضى الفرد مختبئ « بعيدا عن متناول الدهن » . ولا يستطيع استحضاره الا اعتمادا على ذاكرة لا اختيارية تحركها احساسات الصدفة . وقال بروسست أيضا : « ان عالم النوم والأحلام هو المستودع الكبير للتجربة . وفيه لا يكتفى باسترداد أحداث السنوات الماضية والمشاعر المنسية ، انما يتيسر لنا حتى الرجوع الى أكثر معالم الطبيعة بدواة (اذ يقال اننا كثيرا ما نرى حيوانات في الحلم . غير أننا ننسى أننا كنا في هذه الأحلام حيوانات أيضا مجردين من ذلك العقل الذي يسقط على الأشياء النور الساطع لليقين) » (٣٢) وتحدث بروسست بنفس لغة برجسون ، وتأثر به كثيرا . غير أنه كان أيضا ميالا للتشاؤم فيما يتعلق بالطبيعة البشرية . وسرعان ما برز الكثير من الأفكار التي قدمها بروسست والرمزيون الآخرون في الأدب . كالفارق العميق بين المظهر الذي يظهر به الشخص أمام الآخرين ، وبين الواقع ، أو الحقيقة الخاصة بهذا الشخص وغيره من الأشخاص ، ومن هنا تتولد الصعوبة ، وربما استحالة بلوغ معرفة أى شخص أو محبته ، والأوجه المتعددة الدائمة التغير للشخصية الانسانية .

وتجسم في صور مرئية الجانب القاتم للانسان العقلاني في لوحات عهد التكبسة ، كما حدث فعلا عند المصور أوديلون ريدون ، المصور الرمزي للأحلام والاشباح ، وتذكرنا لوحاته بالفنان العظيم جويا ، كما تذكرنا أيضا بالسلالة الجديدة من التعبيريين ، الذين ابتعدوا عن العالم

A l'Ombre des jeunes filles en Fleur — Marcel Proust. (٣٢)

الجزء الثالث .

الخارجي' للأشياء وحاولوا رسم المواقف الداخلية ، أو أصول البشر - كما كان سيقول ريدون - أي الانسان بعد تعريته كي تظهر مشاعره الاساسية . وتعطينا اللوحة المرسومة بالحجر التي أبدعها ريدون ١٨٨٥ للكون دون اعتراف بوجود صانع للألة ، (٢٤) ومنذ ذلك الحين ، اتجه وعنوانها The Swamp Flower واللوحة الاخرى المسماة A Sad Human Face لوحة رقم (١٠) واللوحات التي رسمها على التعاقب جيمس انسور من أوستند (أقنعة تواجه الموت) ١٨٨٨ (لوحة رقم (١١)) وادوارد مونش (الصيحة) ١٨٩٣ لوحة رقم (١٢) تعطينا بعض المعرفة بالمادة المشوشة التي ظهرت غالبا في لوحات هؤلاء الفنانين . ففي لوحة الصيحة رسم الوجه بحيث يمتزج امتزاجا كاملا بالمنظر الطبيعي . وربما استطاع المرء أن يسمع آناات وزفرات القلق الشامل الذي ظن المصور أنه متوطن في الطبيعة البشرية . وأحس مونش مثل صديقه سترندبرج الذي هاجر معه الى باريس ١٨٨٩ بالرعب والوحدة والمشاعر الوحشية ، التي تقبع في أعماق النفس .

وكما سبق أن أسلفنا ، لقد ازدادت الدراية أيضا بالسلوك اللاعقلاني للكتل البشرية ، والأفراد أيضا . وظهرت كوكبة من الأعمال الهامة في علم النفس الاجتماعي قرئت في نفس الوقت تقريبا الذي قرئت فيه دراسات فرويد الباكرة ، ككتاب جابريل تارد « قوانين المحاكاة » وكتاب شيبوشيجيلي la coppia criminale وكتاب جوستاف ليبون (١٨١٥) وبعد ذلك ظهر كتاب An Introduction to Social Psychology (١٩٠٨) لوليم ماكديوجال ، عالم النفس بجامعة اكسفورد الذي علم فيما بعد في جامعة هارفارد . وتناولت كل هذه المؤلفات ما عدا الكتاب الأخير النظريات الشائعة في الحساسية الباثولوجية والتكوين المغناطيسي ، واختلفت جميعا اختلافا صريحا هي والفروض العقلانية في علم النفس البينامي (المذهب النفعي) . وكتب ليبون أن الاستعاضة بالأفعال اللاواعية للكتل البشرية بدلا من الأفعال الفردية الواعية من بين السمات المميزة للعصر الحاضر . وقارن الفرد الذائب في الكتل البشرية « بوسيط التكوين المغناطيسي » الذي تحطمت ملكاته العقلانية ، ومن ثم فانه قد سيق لاقتراف أعمال تتعارض مع أفضل مصالحه ومع الحضارة ، ويتحول حتى الانسان المهذب وسط الكتل البشرية الى واحد من الهمج ، يخضع للغريزة في سلوكه . ويعرض كل صفات الكائنات البدائية (٣٣) ، من تلقائية وعنف

(٣٣) Gustave Le Bon سيكلوجية القطيع أو الزحام La Psychologie des Foules (ماكيلان - نيويورك) ١٩٣٠ ، ص ٥ ، ٩ ، ١٠ ، ٣٣ - ٣٦ . كان ليبون طبيبا وسياسيا محافظا ومتخصصا في علم النفس الاجتماعي ، وليس من شك أن ازدياد معرفة =

وشراسة . وما كان ماكدوجال ليقر بكل تأكيد هذه النتيجة المتشائمة . ففي الواقع أنه كان حسن الظن في عقل الجماعة Group Mind وهو مصطلح من اختراعه . وكان يتصور ان له أثارا خيرة على سلوك الفرد . والأمر بالمثل في حالة جورج سوريل (وسنتحدث عنه بإفاضة في القسم التالي) الذي أدرك على خير وجه الأهمية المحورية للأساطير اللاعقلانية في الحركات الجماعية . ولكنهم جميعا كانوا سيقرون المبدأ العام لليبون ، يعنى قوله ان دور العقل في الفعل الانسانى الجماعى صغير بالمقارنة بدور الغريزة واللاشعور . وطبق جراهام والاس الذى ساعد في تخطيط مدرسة لندن الجديدة للاقتصاد والعلوم السياسية هذا الاستبصار على السياسة . ففي كتابه الرائد Human Nature In Politics (١٩٠٨) طالب بعلم سياسى جديد مبنى على حقائق الطبيعة البشرية ، كما تكشف عند داروين وعلماء نفس الكتل البشرية بدلا من تصورات بنتام أو حتى لورد بريس Bryce اذ كان من الخطأ والخطر الزعم ان الناس يتصرفون دائما تبعا لدوافع عقلانية ، ومن ثم فانهم تصوروا أنهم قادرون على خلق ديمقراطية ذكية ومنزهة من الغاية . فالحقيقة أن الناس مازالوا جزئيا حيوانات ، ويعتمدون في تكوين آرائهم السياسية الى حد كبير - فى المرحلة الراهنة من التطور - على أقل تقدير - على الغريزة أو « لا شعوريا أو بنصف وعى فرضته العادة » .

بقى أن نبين كيف أثرت فى نظرية المعرفة هذه النزعة السيكلوجية الصاعدة (٣٤) ، والتاريخانية ، والشك . ولقد نبهنا - فيما سبق - لما حدث من نقد للعقل العلمى بين المناهضين للوضعية . ولم يترك ادراكا كافيا أن هذا النقد قد امتد الى المعرفة العقلانية بعامة ، وأن العقلانيين واللاعقلانيين على السواء قد ركزوا عليه . ومازال الوقت مبكرا للمتحدث عن اليأس الابستمولوجى (باستثناء ربما نيتشه الذى لم يشعر باليأس من أى موضوع آخر غير الابستمولوجيا) . وليس من شك أن الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة قد عادت الى الصدارة مرة أخرى كمشكلة رئيسية ، حتى عند الفلاسفة العقلانيين : « فكيف والى أى حد يستطيع العقل أن يرتفع

=الحركات الجماعية والثورات ابتداء من ١٧٨٩ ، ابان الأيام الأولى للجمهورية الثالثة فى فرنسا . قد ساعد ليبون الى حد كبير على معرفة أحوال الكتل البشرية ، الى جانب نوع المشاهد التى تلاحظ عنده وبعض المؤلفات المعاصرة .

(٣٤) Psychologism هو الاسم الذى يطلق على مدرسة معاصرة فى الفلسفة متعارضة مع المثالية . وتعترف بوجود واقع موضوعى . أما Logicism فانها تدعو بالمثل الى القول بوجود « قوانين » فى الواقع ، بالإضافة الى قوانين للعقل .

الى ما هو أعلى من المنظور الذاتى ، أو منظور الحضارة التى يحيا فى غمارها ، ويهتدى الى حقائق كلية صحيحة ؟ فما لم تحل هذه المشكلة حلا مرضيا فعلينا أن نتوقع حدوث أزمة حقيقية فى المعرفة » .

ومرة أخرى كان الألمان أيضا - وقد ذكرنا أسماء بعضهم - هم الذين تصدوا للمشكلة الایستمولوجية ، وبوجه عام ، فانهم اتجهوا الى الحل الوسط ، واستمروا فى الاعتقاد بإمكان المعرفة العقلانية والموضوعية ، وإن كانوا قد انزعجوا - كما لا يخفى - مما تضمنته من نسيبات - وضم معسكر الكانطيين الجدد هاينريش ريكيرت من يادن (وهو أكثرهم تمكنا فى هذا المجال) وفيلهلم دلتاي ، وانضم اليهم فيما بعد بقليل ارنست ترولتش ثم ماكس فيبر بصفة خاصة . وتسمى ريكيرت « أبى النسبية التاريخية » ، وبالرغم من هذا فالظاهر أنه قد تعلق بالاعتقاد فى القيم اللامشروطة والمعترف بصحتها عالميا ، وفى الاعتقاد بقدرة الانسان على اكتشاف ماهيتها . ولم يكن دلتاي متأكدا : حقا أن الباحث قادر على الدراسة والمعرفة وتصنيف انساق القيم فى مختلف العصور التاريخية ، ولكن ليس لديه وسيلة لاختبار صحة الوقائع التاريخية الا بالمقارنة بين ما هو مشترك بينها جميعا . وبعبارة أخرى ، فإن المعرفة مقيدة بموقف الانسان فى التاريخ ، وتأثير شخصيته الفردية ، التى ترى الأشياء دائما على نحو متفرد . ورأى دلتاي الحاجة الى معرفة صحيحة كلية ، ولكنه لم يعتقد أن الانسان قادر فيما يحتمل على تحقيقها . وما تأثر به دلتاي ، أكثر من أى شئ آخر كان تغير الأشياء وتحولها ، أى تنابهى أى مثل أعلى أو نسق فلسفى ، ومن ثم تكون هناك نسبية لكل نوع من التصور الانسانى عن ترابط الأشياء : « فإين هى وسائل التغلب على هذه الفوضى من المعتقدات ؟ » (٣٥) . وحاول الفيلسوف الألماني ادمون هوسرل ، الذى اشتهر فيما بعد كمؤسس للقنومولوجية الفلسفية أن يدحض هذه النسبية المتشككة ، فى محاضرات ألقاها فى جوتنجن سنة ١٨٩٦ ، واختار للهجوم بوجه خاص سيكلوجية كريستوف زيجفارت Sigwart وفلهلم فونت رائد السيكلوجية العملية الجديدة (التى لا تعترف بالروح فى لايبزج) ، الى جانب هجومه على اردمان وآخرين ممن ردوا المنطق والحقيقة الى علم النفس ، أى الى « البناء الذهنى المتغير » ، والى مجموعة من الوقائع . واعتقد هوسرل الذى ابتدأ كفيلسوف سيكولوجى أن هذا الاعتقاد

(٣٥) نقلا عن حديث أجراه دلتاي هو وطلابه وأصدقائه بمناسبة عيد ميلاده ، (٧٠) . استشهد به George G. Igges فى كتاب The German Conception of History (١٩٦٨) ص ١٤٣ - ١٤٤ .

هراء • على أن محاضراته تشهد بانتشار الافكار النسبية بين الفلاسفة المعاصرين •

وظهرت حركة فنية موازية للنسبية الفلسفية فى اواخر عهد التصوير الانطباعى • اذ عرض كلود مونييه هذه المنظورية الجديدة أو النسبية فى الفن فى دراساته الشهيرة التى بدأت فى تسعينيات القرن التاسع عشر « للشونة » وزهرة السوسن المائى ونهر التيمز • ونخص بالذكر لوحة كاتدرائية روان التى رسم واجهتها جملة مرات فى أضواء مختلفة ، وفى أوقات مختلفة من النهار (اللوحتان ١٣ ، ١٤) • ورغم استمرار اتباعه للمذهب الطبيعاني naturalism إلا أن مونييه قد أدرك الآن بوضوح أكثر من ذى قبل أن الطبيعة « التى تتكشف لنا فى جملة مظاهر » أنها دائمة التغير ، وكتب من مقر اقامته الجديدة فى جيفرنيه ١٨٩٤ : « ان الطبيعة تتغير بسرعة فائقة فى كل آن • انها موحدة • وتبعاً لذلك فأننى لا أجد على الاقتراب من الكاتدرائية » • واتهمه المعاصرون أيضاً بأنه حطم وهم المسبقة ، ومزج على حد قول زاييتس : Seitz « الذات والأحاسيس والغاية من التصوير » ، أى أن مونييه قد اتجه الى تصوير الاحاسيس والظاهريات معا • ويكفى أن نشاهد أعمال مونييه التى جاءت فيما بعد ، والتى رسمها عندما كان نصف كفيف لكى ندرك الاتجاه الذى كان يسلكه • فمثلاً فى اللوحات المسلسلة لكوبرى المشاة اليابانى والمناظر الطبيعية التى بدت أحياناً وحشية مهلوسة انتقل مونييه بكل وضوح « من الانطباعية الى فن أعيد فيه تشكيل الطبيعة برؤيا محرفة وشعور بالثقل » (٣٦) • لقد نهضت موجة النسبية فى عهد النكسة ، وسوف تعلق أكثر فأكثر فى القرن العشرين •

التقدم وهم

يشير عنوان كتاب لجورج سوريل ومضمونه الى ما حدث من تغير كبير طغى على التفكير التاريخى والاجتماعى فى أواخر القرن التاسع عشر • وفى كتاب أوهم التقدم ١٩٠٨ - وكان بالفعل مجموعة من المقالات المتفرقة التى كتبت أصلاً لمجلة اشتراكية - شجب سوريل فكرة التقدم ، لا باعتبارها دوجماتيقية بورجوازية فقط وإنما لأنها وهم • وباطلة فلسفياً ، لأنها تعرض نظرة زائفة تماماً لما يجرى فى التاريخ •

(٣٦) انظر فيما يتعلق بالرسم كلود مونييه ان كتاب
تأليف William C. Seltz متحف الفن الحديث بنيويورك ص ٣١ ، ٣٢ ، ٥٠ •
Claude Monet

واذا أردنا الحكم على جدل سوريل حكما صحيحا ، علينا أن نتذكر مرة أخرى ان الاعتقاد في التقدم قد استمر قويا خلال الفترة موضع البحث . وفي السنة عينها ، ظهر كتاب سوريل ، وذكر رئيس وزراء سابق لانجلترا لجمهور المستمعين في جامعة كيمبردج أنه رغم ما يحدث من أخطار ، فإنه « عجز حتى الآن عن اكتشاف أي دلائل أو أعراض للتوقف والتكوص ، في الحركة المتجهة للامام منذ أكثر من ألف سنة ، والتي تعد سمة الحضارة الغربية (٣٧) » واعتمد تفاؤل بلفور (*) « الذي خص به المجتمعات من الطراز الأوربي » - كما نتكهن - على التحالف الحديث بين العلم والبحث والصناعة . ولكن كما شهد كتاب سوريل وكتب عديدة أخرى ، فإن الجو كان حين ذاك مشحونا بالريب . إذ كان هناك أولا الكثير من الشك - الذي لا يسهل رفضه - في نوع الحياة الحديثة والحضارة الحديثة ، وكان سوريل واحدا من الذين لا يتحدثون عن غير « التدهور » ويحاول جاهدا العثور على قرائن مؤيدة لدعواه . ثانيا - كان هناك الشك البعيد الغور في أن التاريخ لا يتبع أي قانون ، أو لا يتبع أي طريق موصوف . وفي هذه النقطة بوسعنا أن ندرك حدوث تناظر بين النظرة التاريخية الجديدة وبعض الأفكار الجديدة عن الطبيعة الانسانية . فطبقا لما قاله سوريل - وهو من اتباع برجسون ونييتشه : التاريخ حر وليس خاضعا للحتمية . وهو من نتاج الإرادة الانسانية شعوريا أو لا شعوريا ، الى قدر قد لا يشك فيه المؤرخون العلميون . ليست هذه النظرة بالضرورة نظرة متشائمة ، ومع هذا فإنها جعلت العالم التاريخي يبدو أقل خضوعا للمؤثرات الخارجية ، وأقل صلاحية للحساب العقلاني ، وأقل صلاحية للتنبؤ . ولقد افترض سوريل أن التاريخ قادر على الاتجاه في كلا الطريقتين . ويتوقف ذلك على ما يختار الناس فعله أو عدم القيام به ، أي اما أن يتجهوا الى تحقيق تقدم أعظم ، أو حتى قمة العظمة والسمو (وان حصلت لنوبات وجيزة فقط) أو القصور الذاتي أو التدهور .

نعم لقد اعتقد سوريل وكثير من معاصريه أنهم يخيون في عصر تدهور . وكتب موريس بارس Barres في مذكراته Cahiers : « أنه عصر يدعو للأسف . انه العصر الذي قبلنا أن نقوم فيه بدور

(٣٧) Arthur James Balfour في كتاب Henry Sidgwick (Decadence —

Memorial Lecture) كيمبردج - ١٩٠٨ ص ٥٩ . تولى بلفور رئاسة

الوزارة البريطانية من ١٩٠٢ - ١٩٠٥ ، وعرف بكتاباته الفلسفية .

(*) هو نفسه بلفور المسئول الاول عن نكبة فلسطين .

الممثلين للتدهور ، (٣٨) . وكان ما خطر ببال بارس هو فرنسا بطبيعة الحال ، وجيله بالذات ، الذي ظهر في أعقاب كارثة ١٨٧١ . ولكن فكرة التدهور ، اذا فهمت كحالة عقلية انحرفت اليها أوروبا ، لم تكن بأي حال وقفا على دولة مفردة ، وحتى بالرغم مما لاحظته نيتشه من أن التشاؤم على طريقة شوبنهاور كان أقوى في فرنسا من أي مكان آخر ، أو أي جيل أو طبقة أو حزب أو حركة أدبية بالذات . فإذا كان اليأس من الحضارة — كما كان يسمى أحيانا — واضحا بين المحافظين وبين فطاحل الأدباء مثل هوزمانس أو رودلف أجريكولا (من عصر النهضة) وأوسكار وايلد وما أشبه فانه قد تغلغل أيضا في فكر الاشتراكيين مثل سوريل ، والمتعاطفين على النزعة الفوضوية مثل بول كلوديل (في الوقت الذي ألف فيه تمثيلية La Ville ١٨٩٠ وأنصار فولتير مثل أناتول فرانس (وهو اشتراكي أيضا) وعلماء اجتماع مثل دوركيم وليبون (ولا شك أنه كان سياسيا محافظا) وفلاسفة مثل رينوفييه ونيتشه ، بل ووجهاء ألمان على الطريقة الصينية « ماندارين » — وأعضاء في الأكاديميات . فلقد اعتقدوا جميعا أن الحضارة الفرنسية والألمانية أو الأوروبية في حالة خطيرة ، ان لم تكن تحتضر ، وفي النزاع الأخير ، وان التقدم بالمعنى البورجوازي ليس بركة خالية من الشوائب ، أو بعبارة أخرى أنه ليس شيئا آخر غير الوهم .

ونسب التدهور على أنحاء مختلفة الى الفساد البورجوازي ، وتداعي الاحساس بالمجتمع ، وفقدان القيم الدينية والروحية ، وازدياد سلطة الدولة ، والثقافة الجماهيرية ، بل والى تقدم المعرفة . ومن الغريب أن لا يقال الكثير عن الانسان اللاعقلاني في هذا المقام ، وان كنا قد بدأنا نقرأ بقدر أكثر عن الشرور التي حدثت في التاريخ . اذ أدرك المؤرخ السنويسري ياكوب بوركارت بوضوح جانب السقوط في الطبيعة البشرية — ولربما رجع ذلك الى أنه نشأ في بيت قس مسيحي — واعتقد بوركارت أن هذا الجانب هو الذي عاق التقدم دائما ، وصرح في محاضرة سنة ١٨٧١ : « بأن الشر على الأرض هو يقينا جزء من الاقتصاد الكبير لتاريخ العالم » ، غير أن تحليله « للأزمة الراهنة » كان بصفة رئيسية سياسيا وحضاريا . وعندما قارن أوروبا في القرن التاسع عشر

(٣٨) Mes Cahiers — Maurice Barrès . (بلون بفرنسا) ١٩٣٠ .
الجزء التاسع ص ٢٧ . يرجع هذا الكتاب الى سنة ١٩١١ ، الا أن بارس يشير الى عهد شبابه عندما كان بول فيرلين موضع اهتمام الدوائر الفكرية في فرنسا .

بسنوات الانحدار فى عهد اليونان وروما ، لاحظ بوركارت بهلع تصاعد الزحف الذى لا يصد لدولة اللوياتان . (وكان قد رفض النزعة البروسية الداعية لمبادئ الدولة المطلقة ، واعتذر عن قبول كرسى رانكه فى جامعة برلين) . كما رفض أيضا هيمنة الصناعة . اذ حكم هذان العاملان (النزعة البروسية وهيمنة الصناعة) على الحضارة العظمى لأوربا بالموت ، لأنهما قد هددتا بزيادة سلطان الدولة وقمع الحرية الفردية ، والاتجاه الفردى الضرورى . أما الهيمنة الصناعية ، فكان معناها الاقراط فى التفريخ السريع للتفهاء ، والتطرف الذى لم يقتصر أثره على ما أحدثه من تراخ فى الضوابط ، وإنما الأدهى أنه غرس فى عقول الكافة أن كل شيء مستطاع (كالتفاؤل الدال على الخبل مثلا) . وبلغت حجج المؤرخ العظيم ذروتها فى محاضراته ورشائله بين ١٨٦٨ ووفاته سنة ١٨٨٩ (٣٩) . وتتركز فى القول بسرعة اختفاء البنية الأساسية للمجتمع ، التى اعتمد عليها بناء الحضارة الأوربية . وتذكرنا بعض النقاط التى جاء بها بوركارت بنيتشه ، الى حد ما ، الذى أعجب بحكمة الشيخ المهيّب ، وكان زميلا أكاديميا له فى جامعة بازل فترة ما . اذ كان نيتشه قد هاجم أيضا مادية العصر والدولة ، كما اعتقد مثل بوركارت ، ان الدولة معادية للحضارة . والأمر بالمثل فيما يتعلق بديموقراطية المساواة . على أن النقطة الأساسية عند نيتشه قد اختلفت نوعا . اذ نظر الى التدهور - وهو من الكلمات التى ردها مرارا - كمرادف « للنقص العام فى الحيوية » ، وتفرع منه نوع من الفضيلة هو « أخلاقيات السيدات الطيبات فى المسيحية والبورجوازية » ، التى دعت الى الشفقة وحب الجار ، والخوف على الذات ، والافتقار الى الثقة بالنفس ، وترجع أساسا الى هذا السبب الصورة التى تراءت لنيتشه عن أوربا الحديثة كمثلة « لعصر واهن » لا يقارن من حيث الحيوية والقدرة على اخراج حضارة أعظم بعصر النهضة (الرنسانس) - آخر العصور العظيمة فى التاريخ (٤٠) .

وعرض عالما الأخلاق الفرنسيان العظيمان : سوريل واميل دوركيم تشخيصين مختلفين . ومن بين الاثنين ، كان سوريل أقرب الى

(٣٩) انظر بوجه خاص الى محاضراته فى جامعة بازل بعنوان مقدمة لدراسة التاريخ والرسائل العديدة التى أرسلها الى صديقه Von Preen والمقتبس الوارد فى النص من محاضرة بعنوان « الحظ وسوء الحظ فى التاريخ » .

(٤٠) انظر بوجه خاص الى كتاب غسق الأوثان ١٨٨٨ رقم ٣٧ . « هل أصبحنا نعلم بالأخلاق ؟ » .

أفكار نيتشه ، ولعله تأثر به ، عندما أكد الفضائل البطولية . ومع هذا ، وكما هو متوقع من عالم اجتماع فوضوى ، فقد انصب نقد سوريل على البورجوازية وحدها . إذ سرعان ما تحولت البورجوازية الظاهرة «conquerante» ١٨٤٨ (وهى السنة التى رآها سوريل ممثلة لمنتصف القرن التاسع عشر) الى البورجوازية الحاملة «lameante» والفاسدة والمفرطة فى نزعتها الفردية . ، والشديدة الاعتزاز بفكرها . فهى تحيا على أوهام مثل الديمقراطية البرلمانية ، وفكرة التقدم . ورأى سوريل تناظرا بين هذه البورجوازية المتدهورة « وخراب العالم القديم » (وهو عنوان أحد كتبه ، ولقد ألف أيضا كتابا عن محاكمة سقراط) . لقد أضعف العالم القديم المفكرون من أمثال سقراط الذى انتقص من قيمة الأساطير المدنية والامبريالية ، التى كانت سر قوة هذا العالم . وتماثلت أوربا البورجوازية – وبخاصة فرنسا فى عهد الامبراطورية الثالثة – هى واليونان وروما فى افتقارهما الى الأساطير ،اجتماعية . التى تمكن الناس من تحدى الأقدار والاقدام على أعمال بطولية . وحاول – فى نهاية المطاف – أن يبدو أقرب لبرجسون منه الى نيتشه .

وللوهلة الاولى قد يظن أن دوركيم متعارض تماما هو وسوريل . فهو لم يكن برجسونيا . أنه بعيد عن ذلك . إذ كان دوركيم واحدا من أوائل علماء الاجتماع الأكاديميين فى فرنسا . فلقد التحق أولا بجامعة بوردو ثم السوربون فيما بعد . وكان التعصب ضد الاجتماع قائما ، ومن ثم عين أستاذا للأخلاق وفلسفة التربية ، وكان دوركيم عالما اجتماعيا وفقا لالتقاليد الوضعية . ، وديمقراطيا فى مذهبه السياسى . تواقا الى بلوغ الجمهورية الثالثة بر الأمان بدلا من القضاء عليها . غير أن تشجيعه للأوضاع – رغم اهتدائه اليه باتباع منهج مختلف – قد تماثل تماثلا مذهلا هو وتشخيص سوريل فى نواحى معينة . فلقد لاحظ دوركيم أن المجتمعات قد توافرت لها دائما أساليب جماعية تحيا فى ظلها . وهذا بالضبط ما يفتقر اليه الأوربيون فى أواخر القرن التاسع عشر ، أو ما هو متجهون لفقدانه . وتفسر هذه الحالة أسباب تزايد عدد المنتحرين ، ولماذا تشعر المجتمعات الحديثة بالمرض ، ان لم تكن قد تدهورت بالفعل : « ان مرضنا اذن – كما اعتقد كثيرا – ليس من النوع النظرى » . وظهر هذا الكلام فى رسالته للدكتوراه : « ان له أسبابا أعمق » . وأدرك دوركيم بصفته عالما اجتماعيا الأهمية العظمى للمعتقدات المشتركة فى المجتمع ، والروابط كالتى تجسمت تقليديا فى الدين ونظام الأسرة

والولايات المحلية والمهنية . وتعانى أوروبا من القوضوية ، *anomie* (٤١) فى عصر التغير الاقتصادى والاجتماعى السريع ، أو بوسبك القول : من تدهور عام «للمضمير الاجتماعى» *Conscience collective* وطبقا لما قاله دوركيم : فان القوضوية *anomie* هى النتيجة التى لا مناص منها لتقسيم العمل ، الذى أدى الى السرعة والتخصص ، ومن ثم فانه لم يكتف بفصل الناس بعضهم عن بعض ، ولكنه دفعهم الى افتقاد القيم التقليدية . ففى المجتمعات المحرومة من المبادئ أو الأنوية *egistic* فى مقابل المجتمعات «الغيرية» ، يتقدم الانضباط عند الفرد ، الذى لا يعرف للحياة اتجاها أو معنى .

ووضع دوركيم اصبعه عند تصويره للقوضوية على العامل الذى بدا عند كثيرين تفسيرا للتدهور المعاصر أوفق من أى عامل آخر . انه الأزمة الروحية ، أو تداعى المعتقدات القديمة ، الذى ترك فراغا دينيا وميتافيزيقيا . وكتابات عهد النكسة حافلة بعبارات مثل «الانسحاق الفئاك للتقاليد الموقرة» ، و «الولع بالسلبية بين الشباب المعاصر» ، الذى أرجعه بول بورجيه الى تداعى الايمان والأخلاق ، والضيق بالعالم (*) *Weitschmerz* الكامن ، الذى أرجعه فردريك ميرز - وعلينا أن نتذكر - الى تداعى الايمان بمعنى الحياة ، وما أشبه : «لعله لم يحدث من قبل قط أن تضاءلت نسبة الاشباع الروحى بالمقارنة باحتياجات الانسان» ورأى ميرز تماثلا وثيقا بين هذا التدهور وتدهور حضارة الاسكندرية فى السنوات الميلادية الأولى ، والشعور باليأس فى بيزنطة «الذى أحسن الافصاح عنه الكثير من أشعار الحكمة (الابيجرامات) التى قد تصح أيضا عن الوقت الحاضر» (٤٢) . وكانت البيزنطية أو ما يساويها ، - كما نلاحظ بهذه المناسبة - من الموضوعات الكبرى التى اهتم بها الأدب والفن المعاصران .

اذ برزت فكرة الشعور بالاحباط فى كل الأدب الذى تناول الأزمة الروحية والتدهور والانهيال . ووصف توماس هاردى - ببراعة - العصر بأنه من أشد «عصور الاحباط» فى التاريخ . وظهر هذا القول فى

(٤١) توسع دوركيم فى شرح نظريته فى *anomie* فى كتاب *Le suicide* انظر أيضا الى رسالته الجامعية *De la division du travail social*
 (٤٢) *Fredric W. H. Myers* نفس المرجع (انظر ملحوظة ٧) الجزء الثانى ص ٢٧٩ - ٢٨٠ . انظر أيضا الى التعاؤم والأزمة الروحية فى كتاب بول بورجيه : *Essai de Psychologie contemporaine* (١٨٨٣ - ١٨٨٦) .
 (*) وان كنت أرى أن كلمة «الزعمان» العامية هى الأقرب ، ولكن معناها فى اللغة العربية بعيد الاختلاف .

كتابه *The Return of the Native* ١٨٧٧ . وألح رينان المسـن وتلميذه أناتول فرانس على ترديد هذه الفكرة بلا انقطاع . وبعد أن ظل رينان سنوات عديدة من المؤمنين الراسخين بتقدم العلم ، فانه تحول شيئا فشيئا الى الاحباط . ولم يتجه هذا الشعور الى العلم ذاته (الذى اعتقد أنه يحول دون انخداع الانسان) ولكنه انصب على ثمار العلم . فلقد تفكر رينان فى تمهيد جديد كـتبه لأحد كـتبه القديمة فقال : « هل يقدر أن يكتب التاريخ من جديد ويؤرخ للانحطاط الحقيقى للأخلاق الانسانية فيقال ان هذا الانحلال قد بدأ من اليوم الذى بدأنا نرى فيه حقيقة الأشياء (٤٣) » .

ولكن هل يستطيع أى انسان أن يحيا بغير أوهام ؟ ولقد وجه هذا السؤال الاكاديمى بالفعل الى رينان . وألف رينان كتابا بعنوان « محاورات فلسفية » قال فيه : نحن نحيا فى ظل الظل . ترى على أى شيء سيعيش من بعدنا ؟ وتابع أناتول فرانس — الذى أصبح من أحب الكتاب الى الفرنسيين — التساؤل : هل يتوافق المزيد من المعرفة مع الحياة ذاتها ، أو مع السعادة . وكتب فى مقال متشكك ضمن كتابه *Jardin d'Epicure* ١٨٩٥ يقول :

« الجهل هو الشرط الاول ، لا أقول للسعادة ، وانما للوجود ذاته . فلو عرفنا كل شيء ، فأننا لن نحتمل الحياة ساعة واحدة . والمشاعر التى تجعل الحياة أحلى ، أو محتملة فى أقل تقدير ، قد ولدت من أكلوبة تغذيها الأوهام (٤٤) » .

ولكن الأوروبيين قد أكلوا من شجرة العلم فى القرن التاسع عشر ، وراوا ماهية الأشياء الآن على نحو أوضح من أى عهد سلف . اذ اتضح أن الانسان قريب من الحيوان ، ولا يزيد عن ذرة ضائعة وسط الرمال فى كون هائل ، لا يكثرث به ويتعرض احساسه بالهوية واللاتناهى للقمع الآن . وبعد أن فقد براءته فانه يشعر بالاحساس المأسوى يستخف الحياة .

وقال توماس هاردى أقوالا مماثلة ، وانما بجهامة أشد (اذ كانت فرنسا أكثر نزوعا للاستخفاف ، منها للتجهم) وكتب هاردى كثيرا ،

(٤٣) الكتاب المشار اليه هو كتاب *L'Avenir de Science* وكتب سنة ١٨٤٨ ، ولكنه لم ينشر حتى ١٨٩٠ ، عندما كتب رينان التمهيد .
(٤٤) *Oeuvres Complètes — Anatole France* باريس ١٩٢٧ — الجزء التاسع ص ٤٠٩ .

وبخاصة في الروايات عن الانسان المرغم على مواجهة الأشياء على حالها وعلى الشعور بالاحباط بعد أن يعرف حقيقتها . ويرجع هذا الى « النقد الاسمي » والدارونية وما قالته عن الله والطبيعة . وظهر لها ردى - أكثر من أناطول فرانس - ان الهنة القاتلة كامنة في الكون وليس في الطبيعة البشرية . اذ ترجع مأساة الانسان الى أنه يحيا في النوع الخاطئ من الكون « اى في كون لم يصنع فيه أى شىء من أجل الانسان » ، الذى اكتشف ان تقلباته التى لا تتوقف ، من العسير ضبطها ، وانه لا وجود فى هذا الكون « لنجم ثابت » يضىء وينير طريقه نحو الهدف أو المأوى . وكتب مرة أخرى فى كتاب *The Return of the Native* : « يبدو أن الزمان قد اقترب - ان لم يكن قد جاء بالفعل - الذى سيكون فيه التاديب المتسامي - على طريقة المسلمين - أو البحر أو الجبل هو كل شىء فى الطبيعة مما يتوافق مع أحوال النخبة الأكثر تبصرا بين البشر » ومن الصعب اعتبار هذه السوداوية العبوس ، وهذه التفجرات المتشائمة من النوع الذى اشتهر به شوبنهاور ، الخاصة التى تصنع منها الحضارات الاسمي « (٤٥) » .

وكتب بودلير ١٨٥٥ أن الأوربيين يعيشون فى قرن متغطرس « يعتقد أنه فوق بلاد اليونان والرومان » ولم يبق فى أوساط عهد النكسة من احتفظ بإيمانه . وعلى أية حال ، فقد كان غلاة المتشائمين كهاردى قلة على الدوام حتى فى ذلك العهد ، أما الأغلبية ، فقد استمرت تأمل بتعقل فى إمكان برء أوربا من الخلل الذى لحق بجهازها العصبى فى الوقت الحاضر . على حد قول ماكس نورداو - وتشبيهه المنقول عن الأمراض العصبية .

ومن المعترف به - أن نظرة بوركارت كانت مختلفة عن النظرة الآتفة الذكر - لانه ظن أنه يحيا دائما فوق هاوية . وهى مختلفة أيضا عن نظرة توماس هاردى (فمنذا الذى يستطيع أن يعالج الكون الذى يتعين على الانسان أن يحيا فيه أيامه ؟) ومختلفة كذلك هى ونظرة كثير من الرومانتيكين الجدد . ولدينا مثلا الشاعر الفرنسى أرتور ريمبو الذى صمم

(٤٥) قرا توماس هارى شوبنهاور ، شأن كثير من معاصريه ، وان كان هذا لم يحدث فى أغلب الظن ، قبل تاليقه لرواية *The Return of the Native* ووصف شوبنهاور بشوبنهاور بأنه كان أشبه بالعبادة ، ولم يتبع إلا قلائل شوبنهاور اتباعا حرفيا ، وكان بينهم هاردى ، غير أن شوبنهاور قد تحول الى رمز - كما قال A. Baillot فى كتابه *l'influence de la philosophie de Schopenhauer en France* .

(١٨٦٠ - ١٩٠٠) قال هاردى عن بطل روايته Angel Clare . انه ظفر بحريته الرائعة ، بعد أن تحرر من « السوداوية المزمنة » التى استولت على الأجناس المنحطة بعد تداعى الإيمان بوجود قوة خيرة » ، وقد عاد لهذه الفكرة مرارا ، وبخاصة فى قصائده مثل قصيدة *God's Funeral* وقصيدة *A Plaint to Man* .

على تنفيذ القرار الذي اتخذته في قصيدته (١٨٧٣) ، ومن ثم هجر سفير أوروبا ونزح الى أفريقيا والشرق بحثا عن حضارة أكثر بداءة وعنقوانا . واتجه الشاعر الفرنسي أيضا فييه ديل آدم مثل بطله في رواية اكسيل Axel (١٨٩٠) الى باطن النفس هربا من العالم الخارجي الذي بدا الآن للكافة لا يرضى الخيال الشعري . وكما أشير مرارا ، لقد كان الرومانتيكيون الجدد في أواخر القرن التاسع عشر بعيدين عن السياسة والمجتمع بالمقارنة بالرومانتيكيين القدماء ، وبعد أن شعروا بالعزلة في عالم مستسلم للمادية ، انسحبوا منه بكل بساطة .

وأوصى آخرون - كانوا أكثر عددا - كما يقال - بدواء آخر للعليل . واختلف هذا الدواء باختلاف المكانة الاجتماعية أو قدرة صاحب التوصية على الاقناع ، وتبعوا أيضا للأمال الميتافيزيقية . بيد أنهم اتفقوا جميعا على أن ما يحتاجه أبناء أوروبا أكثر من أي شيء للخلاص من موقفهم المضطرب هو شيء ما يعيشون من أجله ، سواء أكان دينا أو مبدءا قومي ، أو طبقة ، أو قيما أخلاقية علمانية جديدة أو ارادة القوة .

وفردريك ميرز Myers واحد من أولئك الذين كانوا يأملون في إعادة احياء الدين على نحو ما ، لا يلزم أن يكون على النحو المألوف ، بعد أن شعر شيئا فشيئا بخيبة الأمل في ايمان شبابه ، ورأى كيف أثر هذا الايمان في المجتمع في جملته ، وأحدث - كما قال - تدهورا مماثلا لتدهور الاسكندرية في العصر القديم . ولكن وكما أنقذت المسيحية العالم القديم من الجهالة والحماسة ، فانه كان ينتظر بالمثل أن تظهر حملة جديدة للعالم الروحي لانقاذ أوروبا الحديثة . فلقد اكتشف ميرز ككثيرين من أبناء جيله البارزين الروحانيين (والواقع أنه ساعد على تنظيم الجمعية الجديدة للأبحاث النفسية ١٨٨٢) ، وكان يأمل أن تكون هذه هي الوسيلة الصحيحة لاكتساب معرفة حقه بالعالم الخفى ، وإعادة طمأنة الناس عن العالم الآخر ، وبذلك تستعيد أوروبا شبابها . ان ما كان العصر بحاجة اليه ، لم يكن الكف عن بذل الجهد . وكان الوقت مناسبا - كما كتب - « لدراسة المعانى غير المنظورة ، بالاخلاص نفسه والغيرة والحمية التى حققها العلم عندما ساعد على دفعنا لكى نألف مشكلات الأرض » (٤٦) .

أما الترياق الذى وضعه بارس وسوريل فكان أكثر تمثيلا للعصر . وقد يعد مثلا للجهود التى بذلها كل من اليمين واليسار فى السياسة

لعلاج التدهور . وكانت الخلاصة الفكرية التي قدمها بارس أفضل تمثيلا للعصر ، وبينت الشعور المبدئي بالاحباط من المعتقدات الدينية التقليدية وما تبعه من انتشار لعبادة الانا (culte de moi) وهو عنوان ثلاثية مشهورة من الروايات (١٨٨ - ١٨٩١ ، وتدل على التمرکز حول الانا moi باعتبارها اليقين الوحيد الذي تبني عليه الحياة ، وبعد ذلك وعندما اكتشف عدم كفاية الانا وحدها ، ظهر يقين « الذات القومية » . وفي النهاية اهتدى بارس الى اليقين في لاشعور لورين Lorraine ورمزت اليه الفتاة العصرية بيرنيس Berenice وهي من الشخصيات الممثلة للتلقائية والشمول في رواية Le Jardin de Berenice ومنذ ذلك الحين دعا بارس الى فلسفة الطاقة القومية L'energie Nationalc القائمة على عبادة جديدة للتراب والموتى ، وتتضمن اعادة احياء الكاثوليكية كتجسيم للحضارة الفرنسية ، ثم حدث قلب لدور كل من الذات الفردية والذات القومية . اذ أصبحت الذات القومية تستوعب الذات الفردية وتوجهها ، وان كانت لا تكتم أنفاسها قصدا على الاطلاق . وبذلك غدا بارس واحدا من الزعماء الرئيسيين لحركة « القومية المتكاملة » على هذا العهد .

ورأى سوريل أن محاربة التدهور البورجوازي يتطلب انشاء أساطير طبقية أكثر من حاجته الى انشاء أساطير قومية . ولقد تعلم جورج سوريل في مدرسة البوليتكنيك ، ومارس العمل كمهندس في خدمة الحكومة الفرنسية زهاء ربع قرن . ومع هذا فقد كان تفكير سوريل بعيدا عن الهندسة وأقرب الى الرؤى الاجتماعية منه الى التخطيط العلمى الاجتماعى ، وأقرب الى بارس منه الى ماركس . وواصل السير فى طريق برجسون ، وتأثر بقدر أقل بفون هارتمان (صاحب كتاب ومذهب فلسفة اللاشعور) فنظر الى الاسطورة (المختلفة عن اليوتوبيا) كقوة محركة للتاريخ وأداة لقلب النظام البورجوازي . واختلف فى هذا المقام اختلافا ملحوظا عن الماركسيين الفرنسيين الآخرين ، سواء أكانوا من الاورثوذكس مثل جول جيسيد Guesde أو من دعاة حركة التصحيح مثل جان جواريز Juarès فليست الاسطورة نتاجا فكريا مثل اليوتوبيا . انها مجموعة من الصور القادرة على تحريك حشود البشر ، ودفعها للعمل الثورى . انها ليست تصورا مكانيا يستطاع تقسيمه الى مراحل ، أو نموذجا يمكن شطره الى أجزاء ، أو مخططا للمستقبل . « فليست الأساطير أوصافا لأشياء ، ولكنها تعابير عن ارادات » . انها الاحلام الهائلة للشعوب والجماعات . ومن نماذج الاساطير العظيمة فى التاريخ أساطير المسيحية الباكورة

والاصلاح الدينى والقومية الحديثة . وكانت الاسطورة التى حاول سوريل تقديمها عندما ألف كتاب خواطر عن العنف (١٩٠٨) هى أسطورة الاضراب العام ، بوصفها وسيلة لايقاظ الطبقة العاملة من سباتها الاخلاقى وتوحيدها ، ومنحها هدفا جديرا بالتحقيق ، ولاستعادة البطولة فى مجتمع منهاك وطائش . ولكن رغم ايمانه فى تلك الأثناء باعادة خلق الاخلاق ، الا أن سوريل قد رأى التاريخ دائما فى اطار شبيه بتصور فيكو الى حد ما . فعندما تسيطر الاساطير ، ستتوافر للناس القدرة على السعى لتحقيق مجتمع أفضل . غير أن حالة التدهور هى الحالة الأكثر طبيعية . فعندما يمل الناس الكفاح - ، وهو ما يحدث لهم ان عاجلا وان آجلا - فان النكوص الى الوراء سيثبت أقدامه . وهكذا كان سوريل أقل برجسونية . مما يظهر للوهلة الأولى ، فرغم أنه آمن بالتاريخ الحر المفتوح النهاية ، الا أنه شعر بالتشاؤم من « الطبيعة البشرية » ، التى تقابل عنده الطبيعة المصطنعة ، التى يخلقها الانسان ، والتى رآها كالعماء مهددة بلا انقطاع . لانبل مشروعات الانسان .

واذا انتقلنا من بارس وسوريل الى دوركيم ، فكأننا انتقلنا من العالم اللاعقلانى فى عهد النكسة الى عالم الرزانة فى العقل والعلم ، والسبب الصحيح الذى دفع دوركيم الى الانتماء الى العالم الجديد هو أمر واحد . فلقد رأى التدهور ، وبحث عن سبل لعلاجه . ولم يتراءى له امكان استعادة الضمير الجماعى الذى حكم المجتمعات الباكرة ، او اى عودة للمدين او حتى دين الانسانية (اياه) عند كونت ، او اى انقلاب لتقسيم العمل الذى اتسم به المجتمع الصناعى الحديث . ولكن لو اريد استحداث موازنة للفوضى الكامنة وراء المرض الاجتماعى سيلزم وضع نظام تضامن اجتماعى جديد ، ويتطلب تحقيق ذلك - فى رأى دوركيم - وضع اخلاقيات علمانية جديدة ونمط جديد من المؤسسات . ولا بد أن يراعى فى الاخلاق التى تدرس فى المدارس أنها تؤكد ازدواجية الطبيعة البشرية (وهذا موضوع لبحث مشهور لدوركيم) . فمن ناحية هناك عنصر الفردية ورفعة الشخصية الانسانية . ولكن هناك من ناحية أخرى - الجانب الاجتماعى لهذه الطبيعة الانسانية ، ومدى تأثير المجتمع عليها حتى فى أسلوب التفكير ، والمديونية للمجتمع بالتبعية - والمؤسسة التى دعا اليها دوركيم هى السنديكات (النقابات) الصناعية التى تجمع بين الادارة والعامل والمستهلك فى وحدة اجتماعية ، وبوسعها أن تكون ترياقا للحرب الطبيعية التى تهدد بالقضاء على المجتمع الحديث . وهكذا تستطيع الجمهورية الثالثة فى فرنسا أن تلم شملها ، وان كان دوركيم قد تماثل هو وسوريل . اذ ادرك عدم وجود حالة صناعية دائمة فى المجتمع . وكتب .

معارضاً لقانون التقدم عند كونت ففال : « ان ما هو موجود فى الحق عبارة عن مجتمعات جزئية . . . تولد وتموت وتتقدم وتراجع ، ويتبع كل مجتمع منها ما يناسب حالته من أهداف متنوعة (٤٧) » .

هذه الوصفات التى كتبها المفكرون لطريقة الشفاء والبرء من النكسة مبنية على الايمان بالحرية فى التاريخ الذى رأوا تماثله مع ما يحدث فى الطبيعة ، لأنها تساعد على البخر الجزئى للروح التشاؤمية خلال عهد الملك « ادوارد السابع » فى انجلترا . ومع هذا فقد انكشف أمر « التقدم » وتبين لعدد متزايد من الافراد انه لن يتحقق آليا ، كما أنه ليس أمرا يقينيا .

والى اللقاء فى الجزء الرابع

(٤٧) كتاب Emil Darlsheim ١٩١٥ «La Sociologie»
(١٨٥٨ - ١٩١٧) ضمن مختارات جمعها Kurt Wolff (أوهيو ١٩٦٠) ص ٣٧٨ .
ولقد أعيد طبع مقال دوركيم عن
Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales.
(١٩١٤) فى نفس الكتاب .

اللوحات



اللوحة الأولى - انظر ص ٢٢



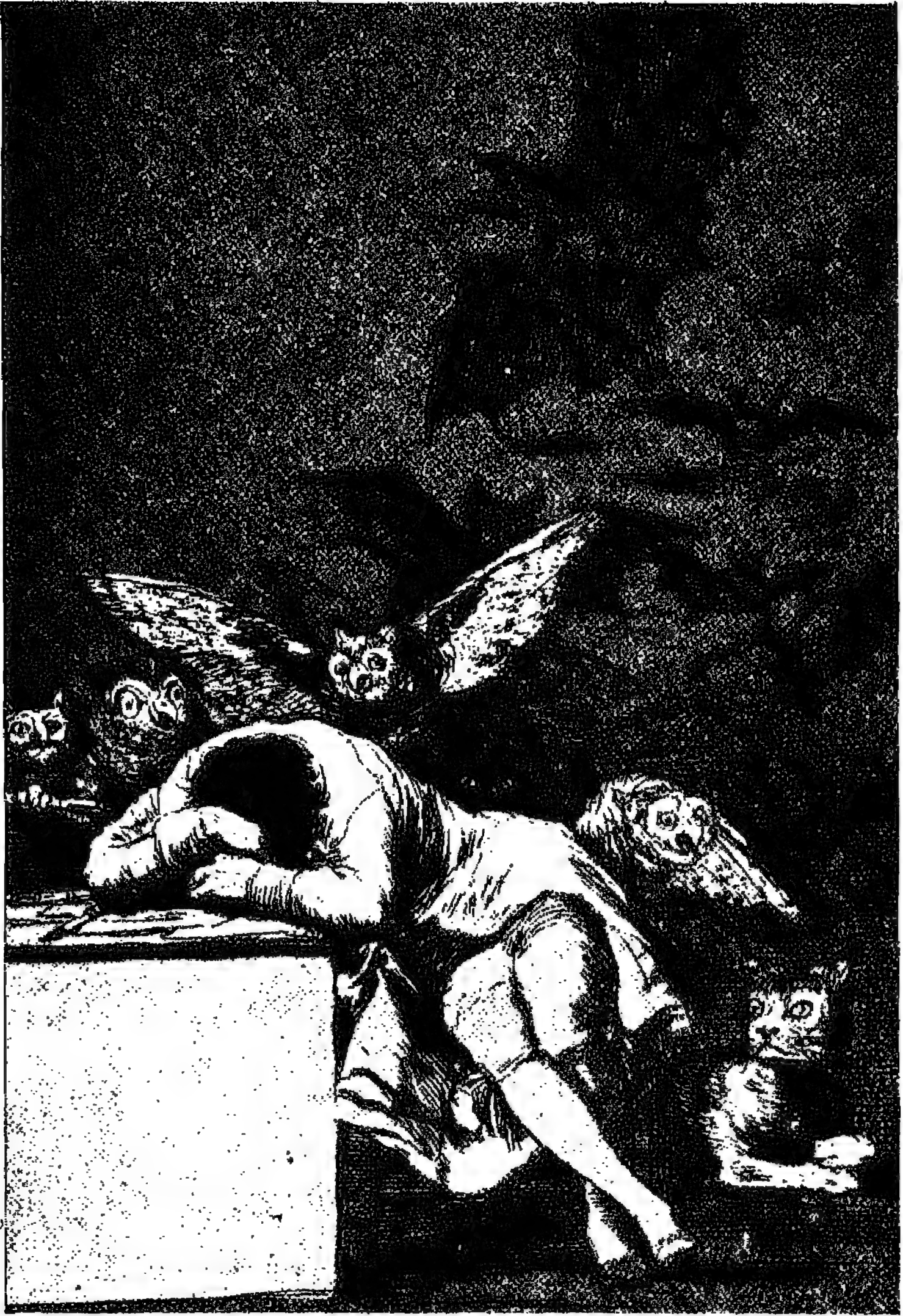
اللوحة الثانية (أنظر ص ٢٣)



اللوحة الثالثة (أنظر ص ٢٣)



اللوحة الرابعة (انظر ص ٢٨)



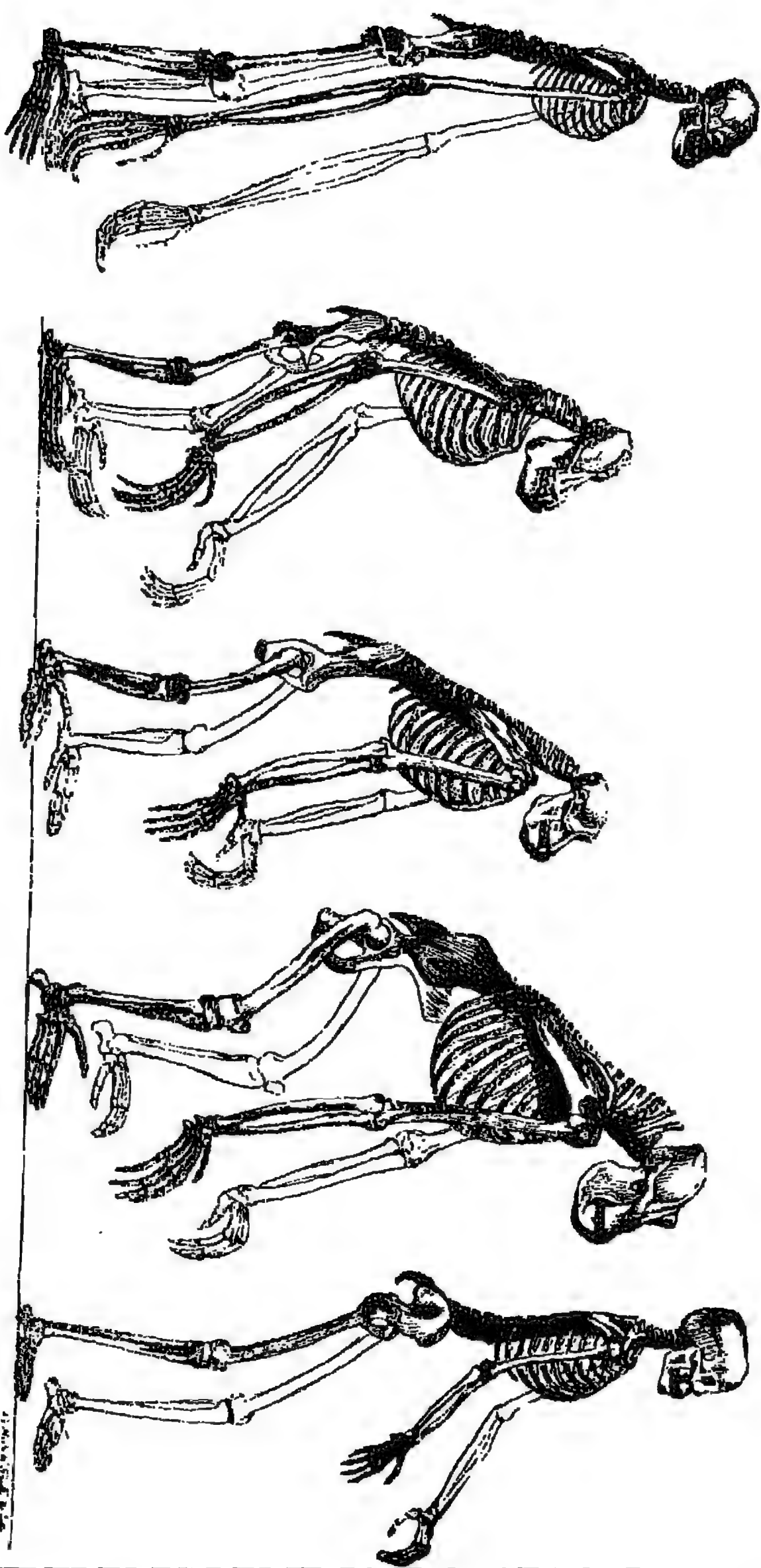
اللوحة الخامسة (أنظر ص ٣٤)



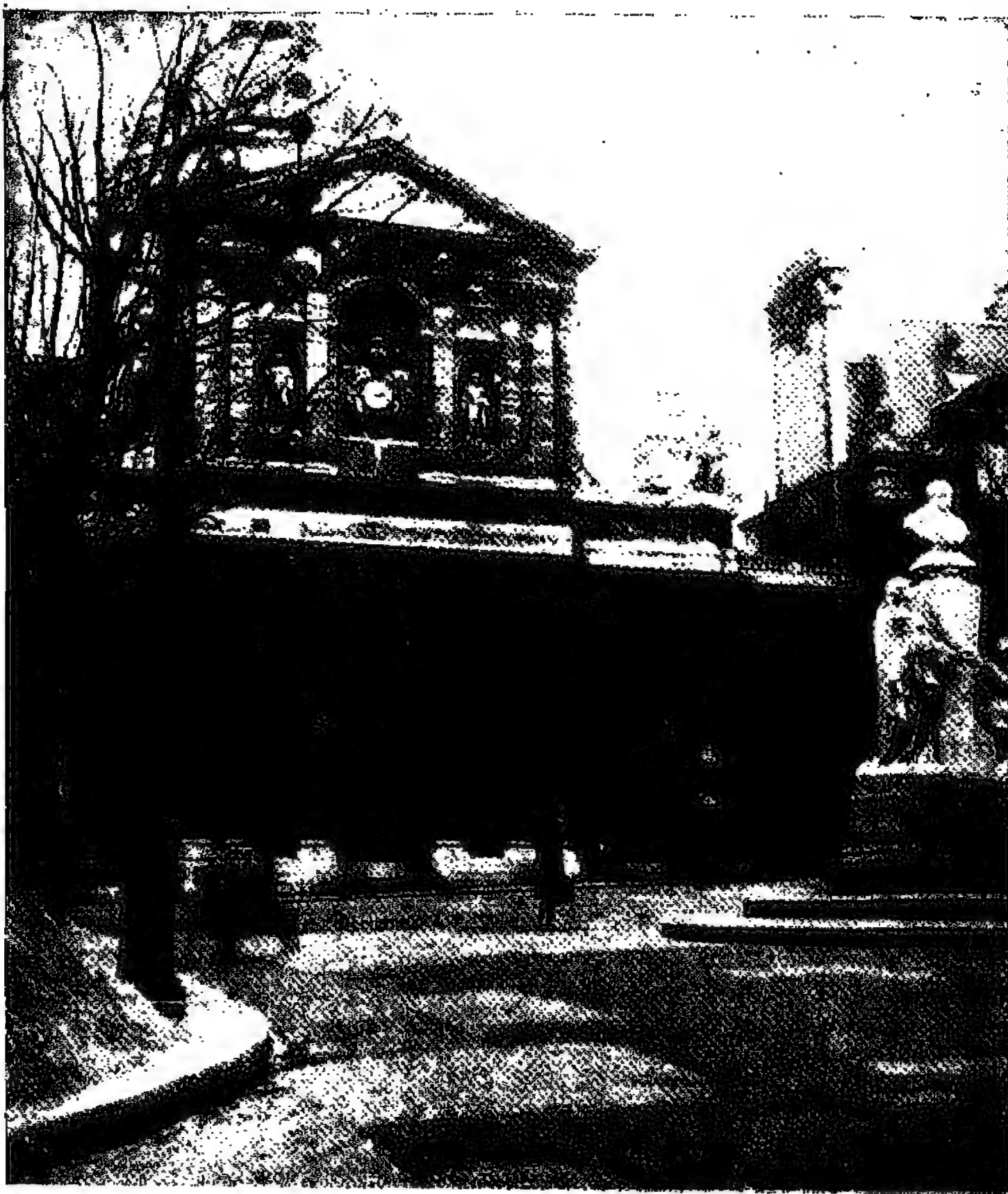
اللوحة السادسة (انظر ص ٤٦)

(٧٥)
اللوحة السابعة (انظر ص ٥٨)





اللوحة الثامنة (انظر ص ١٠٢)



اللوحة التاسعة (انظر ص ١٢٥)



اللوحة العاشرة (أنظر ص ١٤٣)



اللوحة الحادية عشر (انظر ص ١٤٣)



اللوحة الثانية عشر (أنظر ص ١٤٣)



اللوحة الثالثة عشر (انظر ص ١٤٦)



اللوحة الرابعة عشر (أنظر ص ١٤٦)

الفهرس

الصفحة	الموضوع
	الجزء الثالث :
٧	الصيرورة فوق الكينونة
١٩	العالم الرومانتيكى
٥١	التنوير الجديد
٩١	عالم التطور
١٢٥	النكسة

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٨١٠٦

ISBN — ٩٧٧ — ٠١ — ٢٠٠٩ — x

يمثل فكر القرن التاسع عشر ذروة أنجاد الحضارة الحديثة ،
وبداية النكسة الروحية الكبرى ، التي ما زال يعاني منها إنسان
القرن العشرين . ولقد شَخَّص عالم الاجتماع دور كيم هذه
الحالة عندما وضع أصبعه على موطن السداء الكامن وراء
التدهور الروحي المعاصر لما رجع ذلك إلى « الأزمة
الروحية » ، أو تداعى المعتقدات القديمة ، وما تركه من فراغ
ديني وميتافيزيقي .

وقال فريدريك ميرز في نفس المعنى : « لعله لم يحدث من
قبل قط أن تضاءلت نسبة الإشباع الروحي بالمقارنة
باحتياجات البشر » .

والكتاب من تأليف عالم تاريخ الأفكار فرانكلين باومر .
وقد سبقه في الظهور جزءان عن القرنين السابع عشر والثامن
عشر . وبقى جزء رابع عن القرن العشرين .



الفكر الأوروبي الحديث
 الاتصال والتغيير في الأفق
 ١٩٥٠ - ١٦٠٠ هـ

الألفا كتاب الثاني

الإشراف العام
و. سمير سرحان
رئيسة مجلة الإدارة

رئيس التحرير
لمنحى المطيعي

مدير التحرير
أحمد صليحة
سكرتير التحرير
محمود عبده

الإشراف الفني
محمد قطب

الإخراج الفني
مراد نسيم

الفكر الأوروبي الحديث

الاقتصاد والتغيير في الأفكار

س ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الجزء الرابع } - القرن العشرون
- نهاية المطاف

تأليف : فرانكلين - ل - باومر
ترجمة : د. أحمد حدى محمود



الهيئة العامة للكتاب

١٩٨٩

القرن العشرون

نهاية المطاف

● انتصار الصيرورة

● الانسان الاشكال

● احتجاب الاله

● كون الاحاجي

● المجتمع المفتوح ، واعدائه

● انهيار القرب +

انتصار الصيرورة

شاهد النصف الأول من القرن العشرين ، وعلى الأخص بعد سنة ١٩١٤ ، ثورة في الفكر الأوربي ، ربما فاقت أى مقارنة . وإلى حد ملحوظ ، فلقد أدرك مدى فداحة هذه الثورة عندما وقعت آنذاك ، ولكننا الآن أقدر على ادراك أبعادها ، أكثر مما فهمت فى ذلك الوقت . ولقد حدثت ثورات فكرية من قبل ، والعديد منها كان ثورات عارمة كالثورة العلمية ، التى بدأ منها الجزء الأول من هذا الكتاب ، وهناك أيضا الثورة المسيحية التى حولت العالم القديم وغيّرت ملامحه ، ولكن لم يحدث من قبل أن اندلعت ثورة بهذا الشمول وبهذا التأثير البعيد ، بمعنى أنها حطمت فى وقت قصير نسبيا كل الأوثان التى نصبت بعد جهد كبير لا بمعرفة القرون الوسطى فحسب ، وإنما بيد العصور الحديثة أيضا ، انه الزمان الذى أفسح فيه نوع من العصرية الطريق فى نهاية الأمر لنوع آخر . نعم لقد أحدثت الحقبة الحديثة (القديمة) التى أيدىها فى البداية محدثو القرن السابع عشر ، والتى أخرجت عصرى التنوير (القديم والحديث معا) أحدثت تغيرات عميقة فى النظرة العالمية ، إلا أنها تركت نتوءات مامة من الكينونة لم تمس بأى تغيير بالفصل . . أما الحقبة الحديثة « الجديدة » ، فإنها استغنت عن الكينونة ، وتركت الناس يهيمون بلا علامات طريق يسترشدون بها ، وتركهم تتقاذفهم الأمواج فى خضم بحر بلا نهاية من الصيرورة .

وأسمى المصور الناقد ويندهام لويس هذه الحالة بانتصار « العقلية الزمانية » . فالعقلية الزمانية ترى كل شيء *sub specie temporis* أى كشيء لا يستقر أبدا ، يتحرك ويتغير . أما العقلية المكانية وتقابل العقلية الزمانية ، فقد أنتجت عالما من الجمادات والمعانى المطلقة ، التى

ستبقى الى الأبد . وتركزت العقلية الزمانية على الجانب الدينامي للحقيقة ،
التي ترغب الناس على العيش في حالة « غشبية من أثر الاستغراق في العمل » ،
وتدفعهم الى الاسراع ، وتطالبهم بالعمل في سرعات أعظم وأعظم ، كما
ينادى أنصار المستقبلية Futurism ، ولكن بغير أهداف محددة ، لأن
الواقع — تبعا لهذه النظرية — صيرورة وتاريخ ، وتيار دياكتيكي لا ينتهي ،
ويرى لويس أن المذهب « الزماني » من نتائج العلم أساسا ، بما لديه
من معدات للبحث ، « فهو الابن المحتوم للفكر الوضعي » ، ولقد عثر
لويس على هذه الظاهرة في الفلسفة المعاصرة (كما يبين من عوالم الزمان
عند أينشتاين وبرجسون وألكسندر) (١) ، واهتدى لويس اليها أيضا
— ولم يكن هذا الأمر غير متوقع — عند مؤرخين فلاسفة مثل أوزفالت
شبنجلر الذي صاغ عبارة « العالم تاريخا » أي ديناميا بحذافيه وليس
ساكنا أبدا . وأسف لويس شخصيا لهذه العبادة الجديدة للزمان ،
بينما اعترف بشيوعها في شتى الأنحاء ، ولعله كان سيتفق مع مواطنه
الفيلسوف سيريل جود باعتبار أن هذه الظاهرة تعنى رفض العالم
الحديث للاعتراف بأي نوع من المجالات أو الأنظمة « خارج دقات التغير
البتوري » (٢) ، ووفقا لهذا المقياس ، فإن الفكر الحديث الجديد قد اعتبر
كلمة « العدمية » مرادفة لكلمة الوقتية . إذ أصبح العيش في العالم ،
على حد قول الفيلسوف الاسباني أورتيجا إي جاسيت : « وقتيا بدرجة
شنيعة » ، وليس مجرد تغير ، فليس له معايير أو جذور ، وكان القرن
العشرون — كما رآه أورتيجا في كتابه تمرد الكتل البشرية (١٩٣٠) —
أول عصر في التاريخ لا يعترف بأي شيء في الماضي كمعيار ، فلقد انقسم
حتى عن « الحضارة الحديثة » ، أو على الأقل رفض أن يعترف بها كشيء
محدد ، مثلما فعل القرن التاسع عشر ، وطرب العنصر الوجودي في عقل
أورتيجا بهذه الحالة . إذ أتاح هذا الموقف للإنسان الأوربي أن يرتجل
وأن يبدع . ولكن ثمة جانبا آخر يثير الهلع ، وهو الخوف من أن تترك
الثورة الإنسان الأوربي مجردا من الأخلاق ، ويملك قوة اسطورية لا يعرف

(١) Wyndham Lewis في كتاب Time and Western Man

١٩٥٧ ص ٤٣٧ ، وتشير كلمة السنكدرين هنا الى اتباع الفيلسوف الإنجليزي المعاصر
صمويل ألكسندر ، وكتابه Space, Time and Deity (انظر ص ٤٧٢ — نشر
كتاب لويس أول مرة ١٩٢٧ .

(٢) Decadence — C.E.M. Joad نشر Faber and Faber ١٩٤٨

ص ٢٤٢ .

ماذا يفعل بها ، بعد أن أصيب بالشلل من أثر الضياع وفقدان الأمان ، فمن يدري أين سينجذب هذا العالم الغريب الجديد ؟ وكان أورثيجا قادرا على معرفة أى ثورة ، بمجرد أن يلمح واحدة منها .

ان الثورة ، أو الأزمة - كما سماها المعاصرون - كانت تتهيا للانديلاخ منذ أمد بعيد ، كما ظهر فى الأقسام السابقة من الكتاب ، ويمكن أن نشبهها بموجة قوية كالتى تحدثها الزلازل فى جوف الأرض ، ثم تحدث تراكمات عبر الزمان ، تترك آثارها المدمرة المتزايدة فى نهاية الأمر ، وعلى نهاية القرن التاسع عشر ، أصبحت الصيرورة مقولة كبرى بالفعل فى الفكر ، بالمعنى المتدهور والمعنى الخلاق معا ، ولم ينفرد نيتشه بأدراك حلول نوع جديد من الفكر يتميز بإعادته لتقييم القيم ، وبانفتاح خطير للفكر والحضارة . على أن القول بأن سنة ١٩١٤ قد فتحت فجوة كبيرة ، لا بين الأجيال وحسب ، وإنما فى الأسلوب الذى اتجه اليه كثيرون من العجائز الذين ولدوا فى القرن التاسع عشر فيما بعد فى المنهج الذى اتبعوه فى التفكير فى الموضوعات كان قولا حكيما ، وسنة ١٩١٤ - بطبيعة الحال - لها دلالة رمزية بحثة ، لأن أهوال الحرب العالمية لم تبدأ تتغلغل حتى بين المشتركين فى الحرب الا بعد سنة ١٩١٦ - وفى هذه السنة (١٩١٦) رسم مارك جرتلر (لوحة رقم ١) اللوحة المسماة The Merry go-round ، وهى من أشد اللوحات دلالة على الاعتراض على الحرب وسماها دافيد هربرت لورنس : « أفضل لوحة حديثة شاهدتها ، فهى مهولة ومفزعة » (٣) . وما كان فى الوسع ابداع هذه اللوحة قبل معركة السوم فى فرنسا ، وقبل أن يستقر الجيشان المتصارعان فى حرب الخنادق ، وما فيها من توقفات ، ظاهريا بلا نهاية . فهى تبين الرجال والنساء كدمى يلبسون زيا موحدا (يونيفورم) وتدور بهم رضى الحرب بلا معنى أو غاية ، وظن ماكس ارنست ، الذى برز فى أغلب حركات الفن الجديدة فى عصره أن سنة ١٩٣٣ لها دلالة أعظم ، فرغم أنه اشترك فى الحرب العالمية الأولى ، فانه انصرف عنها وهو يشعر بالقرف والتقزز ، واتجه الى التجريب ومواجهة مشكلاته النفسية فى فنه . ولكن فى سنة ١٩٣٣ ، وإلى حد ما قبل هذا التاريخ ، نزع ارنست الى التنبية جديا الى ما يدور فى العالم المنهار حوله . وظهرت بعد ذلك فى تعاقب سريع دراسات

(٣) من ناحية الموقف من الحرب فاسمى جيتلر نفسه « سلبيا » ، وارتبط بصلوات

هو جمعية أنصار السلام فى جارسينجتون التى كانت ترأسها ليدى أوتولاين موريل . ولم يكن هناك أى اقبال على لوحاته ١٩١٦ .

سريعة مثل لوحة « البرابرة » ومجموعة المدن الأطلال وبوجه خاص لوحة أوربا بعد المطر التي صورت في أول صورة معروضة لها سنة ١٩٣٣ قارة مشوهة ومبددة مثلما ترى هذه القارة لو نظرنا إليها نظرة فوقية ، أما الصورة الثانية في المجموعة والتي انتهى منها بين (١٩٤٠ - ١٩٤٢) والمستنسخة هنا (لوحة رقم ٢) فتمثل نظرة في مستوى الأرض للحضارة عينها بعد أن عادت إلى حالتها البدائية . إن هذه اللوحات لوحات نبؤية - من ناحية - ولكن بعض لوحات أرنست الأخرى قد عكبت على نحو مباشر أكبر على الأحداث الفعلية كاللوحة الساخرة « ملائكة النار والبيت » التي أبدعت بعد هزيمة الجمهوريين في أسبانيا .

ومهما اختلف التاريخ الحاسم لبدء الأزمة من فرد لآخر ، فلا يمكن إنكار أن الحرب العظمى - وهو الاسم الذي أطلقه الأوربيون على الحرب العالمية الأولى - قد هزت أسس الحياة الأوربية والفكر الأوربي ، ومن المستحيل أن نتخيل أن لا يحدث مثل هذا التدهور الذي باغت معظم الأوربيين شيئا كهذا ، فلم يكتب بعد تاريخ أثر الحرب على المفكرين وعلى الفكر وأنماط الفكر ، وما زال ينتظر من يكتبه ، ولن تكون مهمته سهلة بأي حال ، فلقد تأثر بها تأثرا عميقا كل من الأطباء النفسيين واللاهوتيين ، وتحدث فرويد عن الاحباط الذي أحدثته الحرب وتغير النظرة إلى الموت ، وفرضته على الجميع بما في ذلك فرويد نفسه . وباختصار لقد انتزعت الحرب آخر وهم قد يكون قد تبقى عند فرويد عن الإنسان العقلاني . فلقد كشفت في وضوح كبير الطبيعية البدائية للإنسان (٤) ، وذكر أحد زملاء فرويد في وقت ما بعد ذلك بسنوات قليلة « الثورة التي جرت لنظرتنا الواعية من أثر النتائج المهلكة للحرب العالمية » ، واعتقد كارل جوستاف يونج - الذي عاش أيضا في غمارها - أن الحرب قد شتت إيمان الإنسان بقدره ، وبالتنظيم العقلاني للعالم ، وأنها قد دفنت به مرة أخرى لنفسه (٥).

(٤) انظر إلى مقال فرويد : خواطر مناسبة للزمان عن الحرب والموت (١٩١٥) . ولقد تناول هذه الفكرة ريتشارد هيوز في رواية The Fox in the Attic (١٩٦١) وقد اختيرت هذه الرواية لاستهلال سلسلة من روايات تحمل اسم The Human Predicament وتتناول الرواية على نحو مثير للشغف الاختلاف الذي أحدثته الحرب في أحوال الناس . ويعتقد هيوز أن فرويد قد أحدث أيضا اختلافا كبيرا في معتقدات الناس . وقد وصف هيوز الحرب نفسها بأنها (فورة شعورية عميقة) أحدثت اضطرابا شديدا عند الكافة بعد أن تعلم الإنسان الغربي أن العقل مجرد شيء منبثق من الطبيعة (وهذه نظرية مادية بحتة) وأصبح يرى الحرب موضوعا تجاوزته الإنسان .

(٥) Carl Gustav Jung - الإنسان الحديث يبحث عن روح ترجمه للإنجليزية W. S. Dell - ١٩٣٣ ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

ورأى عالم نفس آخر المعايير والمثل التي أصبحت طبيعة أخزى للانسان وهي تتلاشى في أعقاب الحرب : « لقد شاهدت مثل أغلب المشاهدين الأوروبيين هذه الأحداث المشحونة ، ورأيت عصرا حضاريا في طريقه للانحلال » ، وما رآه فرانس ألكسندر يحى كان يقينا الافتراضات العلمية السابقة التي قام عليها العصر الحديث « القديم » ، أى الايمان بالعلم وبالعقلانية الانسانية والتحسين التدريجى للجنس البشرى (٦) . وتأثر اللاهوتيون تأثرا عميقا مماثلا . ودفعت الحرب الكثير منهم - كارل بارت على سبيل المثال - الى اجراء تعديل بعيد الأثر للنظرات « المحدثه » عن الله والانسان التي سبق أن تعلموها في المعهد اللاهوتى .

وصدرت عن الحرب الكبرى - وان لم يكن تماما بسبب هذه الحرب - أعمال بعيدة التأثير فى الأدب والحركة الفنية الجديدة التي ضمت اتجاهات مثل الدادية والسيرالية وغيرهما ، وبدأ جيمس جويس يؤلف رواية Ulysses ابان الحرب ، وتبعتها رواية Wasteland لاليوت (٧) . و « الجبل السحري » لتوماس مان ، التي تحدثت عن الحرب والموت ، وكشفت هذه الأعمال عن تأثير الحرب ، ولعل أحدا لا يذكر أن جورج برناردشو قد أتم تمثيلية Heartbreakdown ، وأنه عقب فى اكتئاب فى اسهاب فى التمهيد على الحرب ، وسوف نبتعد عن الدقة اذا قلنا أن شو قد عدل عن رأيه خلال الحرب ، أو بسببها ، لأن تمثيلية أخرى من أشهر تمثيلياته « عودوا الى ميتوشالغ Back to Methusaleh ، التي نشرت ١٩٢١ قد عاودت الكلام عن التطور الخلاق . على أن الحرب قد دفعت شو الى بغض استنزاف الدماء ، وإلى العطف على الانسان وتطلعاته ، كما تشهد حتى بعض بينات من تمثيلية ميتوشالغ . والواقع أنه لاحظ في التمهيد أن الحرب لم تقلق الأفكار السابق تصورها عند معظم الناس ، سواء « أكانوا من العسكريين أصحاب الملابس الكاكية اللون أم لا » . أما من ناحيته هو بالذات ، فقد تصور أن الطبيعة تنتقم من المثقفين وأصحاب

Our Age of Unreason

Franz Alexander

(٦)

فيلادلفيا ١٩٤٢ ، ونشا ألكسندر فى بودابست ، وعين أستاذا فى معهد التحليل النفسى ببرلين من ١٩٢١ - ١٩٣٠ .

(٧) اشار Paul Fussel فى معرض كلامه عن رواية Wasteland

لاليوت ١٩٢٢ ، أن هذه الرواية قد بدت فى أعقاب الحرب ، كأنها كتبت أثناء الحرب ، أو « ذكريات عن الحرب » أكثر مما اعتقد - وهي لم تكن كذلك تماما ، فيما يتعلق باليوت والحرب انظر كتاب The Great War and Modern Memory اكسفورد نيويورك ٣٢٥ - ٣٢٦ .

الفراغ والمجتمع المهمل في أوروبا ما قبل الحرب . وعبر عن ذلك بلسان شبح أرماجيدون (*) : لقد منحتنا الطبيعة ائتماناً طويلاً المدى ، وأسأنا استعماله لآخر درجة ، ولكنها عندما ضربت أخيراً ، فإنها وجهت ضربة انتقام ، اذ أردت أبناءنا البكارى قتلى في بحر سنوات أربع ، وأنزلت بنا سيولا من الأوبئة ، لم تحلم بها مصر (٨) » .

ولابد أن لا ننسى أن اشبينجلر قد أكمل كتابه : انحلال الغرب خلال الحرب ، أو ربما كانت الحرب هي التي دفعت المؤرخ الألماني فردريش ماينكه الى الاعراب عن شكوكه في العقل وطريقة استعمال سلطة الدولة في التاريخ .

وصور ارنست يونجر الفيلسوف والكاتب والجندى ، ومؤلف أطرف المذكرات الحربية ، التأثير الفوري والثورى الذى قد تحدثه الحرب على حياة الانسان ، وفكره ، وتشابهه في هذا المضمار هو وزيريفريد ساسون ، وهو صاحب مذكرات شهيرة أخرى عن الحرب ، ولم يستبعد يونجر الحرب اطلاقاً من فلسفته ، ولكنه فكر فيها وكتب عنها طيلة حياته فكتب يقول : « ليست الحرب أمناً فحسب ، ولكنها ابتنا أيضاً . لقد خلقناها ، وهي التى خلقتنا (٩) » . ومع هذا فقد اختلف يونجر عن ساسون وآخرين عديدين ممن شعروا بمرارة التجربة ، لأنه قام برد فعل ايجابى تجاهها ، فلقد رآها تجربة مريرة حقاً ، ولكنها حافلة بالنشوة وتتطلب قوة احتمال وتضحية بالذات ورفاهة الاحساس بالمجتمع ، فالحرب — كما يجوز القول — هى اللحظة الوجودية التى يجابه فيها الانسان الواقع المشحون بالموت والعنف والألم ، ورأى يونجر السنوات من ١٩١٤ الى ١٩١٨ كفأصل أشبه بمقسم المياه بين حضارتين ، فهى تمثل الانقطاع عن حضارة الامبراطور فيلهلم (الذى درجنا على تسميته بغليوم !) الجرمانية ، بالمعيتها وما صاحبها من نعومة واقراط ، فى مظاهر الفكر ، وما قدمته من أيديولوجية جديدة لجيل جديد . ورغم عدم انضمامه للنازى على الاطلاق ، الا أنه تحدث كثيراً عن « العرقية التى خلقتها حديثاً مدرسة الحرب

(*) أرماجيدون Armageddon : المكان الذى يتجمع فيه ملوك الأرض لبدء « معركة يوم الاله الأعظم » .

(٨) Heartbreak House — George Bernard Show

ضمن أعماله الكاملة ليوبورك ١٩٣٠ الجزء الخامس عشر ص ٨ .

(٩) Der Kampf als Inneres Erlebnis — Ernst Juenger.

١٩٢٢ ضمن أعماله الكاملة شتوتجارت ١٩٦٠ الجزء الخامس . حاول يونجر فى هذا الكتاب أن يصف « عقلية الخندق » .

الشاقة » وانطبع عليها خاتم المادية والوحشية . وكانت الايديولوجية الجديدة لهذه العرقية الجديدة عند أبناء البشر هشة نوعا ، ولكن لا يخفى أنها قد دلت على الاستعاضة عن المظاهر الفردية والسعيدة الآمنة للبورجوازية الأوروبية القديمة بعقلية جديدة تمثل «العمال» التكنولوجيين . ولا يحسن الخلط بين معنى «العامل» عند يونجر وبين معناه الاشتراكي عند أبناء الطبقة الدنيا - فهناك تطابق تام في نظره بين العامل ، وعالم الآلات ، و «التعبئة الشاملة» ، والعنف . انه العنف الذي أثبت الآن أنه الوسيلة الوحيدة لحل الخلافات . فالحق أن يونجر الذي عاش في الحرب ، قد رأى الحرب حقيقة ثابتة في الحياة الانسانية ، فليس عالمه بالعالم الذي يحتوى على أى أنماط - كما نستطيع القول . ولقد تحدث كثيرا عن الأشكال والأنماط ، والأنماط الموحدة المطردة Eindeutigkeit (في مقابل الفردية) ولكن كل هذه الأشياء لا تدل على أى معنى ، او تقدم (١٠) ، انه عالم تسيطر عليه التكنولوجيا والحرب (١١) . فكيف نتصور هذه الثورة في الفكر ، التي أحس بها أناس مختلفون مثل يونجر وأورتيجا وويندهام لويس ، وحاولوا وصفها في السنوات التي أعقبت الحرب الكبرى ؟ . ليس من السهل بلوغ الدقة الشديدة في هذا الوصف ، ويرجع هذا لسبب وحيد ، وهو أننا قريبون منها ، ولأننا لم نتابع طريقها كاملا ، كما يفترض ، فثمة ميل الى التركيز كثيرا على الملامح السالبة والمحسوسة للمشهد الفكري ، ولكننا لا نركز بما فيه الكفاية على الجانبين التجريبي والحيوي ، ونحن نغفل ذلك لأن رواية «الأرض الحراب» لاليوت تلوح ضخمة عندما يحملق فيها المعاصرون ، وانما لأننا نحن أنفسنا نربط - بطبيعة الحال - بين الأفكار الجديدة والأحداث ، مثل فظائع سنة ١٩١٤ ، و ١٩١٦ و ١٩٣٣ ، و ١٩٣٩ ، وهكذا . ولعلنا نقدر على الحصول على صورة أفضل تركيزا اذا نظرنا للثورة تبعا للأوجه الآتية :

١ - كثورة مادية وسوية . ورغم أنها حققت تغيرات هامة في النظرة الا أنها ستستمر توصف بالنقلة من مجموعة من المعتقدات والنماذج الى مجموعة أخرى .

٢ - على ضوء الاجابات المهوشة الجديدة على الأسئلة الدائمة .

(١٠) طرحها شتين J. P. Stern على هذا الوجه في كتابه Ernst Juenger جامعة بيل ١٩٥٣ ص ٤٧ . فيما يتعلق بايديولوجية يونجر الجديدة ، انظر بوجه خاص كتابه : Die totale Mobilmachung (١٩٣٠) وكتاب Der Arbeiter (١٩٣٢) .

٣ - وفوق كل شيء ، من حيث ارتباطها بالنقطة المحددة من معنى الكينونة الى معنى الصيرورة ، كحالة ذهنية يرتكن اليها في مسح العالم برمته . واذا راعينا هذا الوجه الأخير ، الذى يرادف الرؤيا الجامعة الجديدة أى *Weltanschauung* جديد فانه سيعيدنا الى المناقشة التى بدأنا منها هذا الفصل .

لا أحد فى حاجة الى التذكرة بحادث ثورة فى الفزياء فى أوائل القرن العشرين أو بثورة حركة التحليل النفسى التى سماها توماس مان « بالحركة العالمية » ، التى لم يقتصر أثرها على العلوم ، ولكنه امتد الى كل ميدان فكرى ، بما فى ذلك الأدب والفن والدين - وقال توماس مان : « حقا ربما بدا من المغالاة قولى اننى اتجهت الى التحليل النفسى ، فهو الذى اتجه الى (١١) » ، ولا أحد بحاجة الى من يذكره بالحركة الجديدة فى الأدب والفن ، التى تحدثت الماضى ، وأجرت تجارب فى التقنيات الجديدة والتراكيب الجديدة ، وعبرت عن أفكار جديدة . وهناك اناس أكثر عددا يحتاجون - كما يحتمل - الى من يعرفهم بالحركة الجديدة فى الفلسفة ، وبخاصة فلسفة العلم ، والوضعية المنطقية والوجودية ، التى سجلت الاتجاهات المتغيرة فى النظر الى الاستمولوجيا واللغة والميتافيزيقا ، ولا ننسى اللاهوت الجديد ، بما فى ذلك « لاهوت الأزمة » لكارل بارت وآخرين ، وبعد أن وصفنا الحال على هذا النحو ، فان الثورة لن تبدو غريبة بالمقارنة بالثورات الأخرى مثل ثورة العلم فى القرن السابع عشر أو حتى بالحركة الرومانتيكية .

ولكن الثورة لم تكن بعيدة عن الغرابة بمعنى ما . وسيتضح هذا القول بمجرد ادراكنا كيف تمت الاجابة عن الأسئلة الدائمة . اذ أصبح ينظر للانسان على أنه اشكال ، وليس مجرد خير أو شرير أو غير مكترث ، كما كان يقال فى مناقشات سالف العصر والأوان . وازداد خفاء الكون ، وغدا من الصعب كشف النقاب عنه ، أو فك طلاسمه ، وازدادت الطبيعة ابتعادا . ولأول مرة لم تعد الأسئلة الدائمة تبدو كمجرد أسئلة خلافية ، ولكنها غدت بلا معنى عند عدد لا بأس به من الناس ، بما فى ذلك رجال اللاهوت ، ووقع علماء الاجتماع والسياسة فى صراع مع علم سياسى واجتماعى جديد متحرر من القيم ، بينما أوقعت الاساطير الاجتماعية الجديدة المؤذية العالم بأسره فى حيرة واضطراب ، وأصبح التاريخ اشكالا أيضا - كما يبين من « أزمة التاريخانية » ، التى أوقعت فى الشك - على حد

(١١) Thomas Mann (فرويد والمستقبل) ١٩٣٦ ضمن « مقالات عقود

زمنية ثلاثة) ترجمه الى الانجليزية Alfred A. Knopf نيويورك ١٩٤٧ ص ٤١٤ .

قول ارنست ترولتس : « كل المعايير والقيم والمثل الراسخة للوجود الانساني » وحتى اذا سمحنا بالمبالغة - اذ لم تك هذه الاتجاهات في التفكير جميعا غير موصولة بالاتجاهات السالفة ، ولم تكن لها الغلبة في الحاضر - فاننا نقول أن كل هذه المؤثرات قد أضافت الى غرابة عالم الفكر الجديد ، الذي يتعذر التعرف عليه بالرجوع الى ملامح أو تضاريس من الماضي . وأحسن جون جولسورثي Galsworthy المؤلف المحبوب لـ The Forsyte Saga بما يوحى به أو ينذر به هذا الانقلاب في الأفكار عندما كتب في تمهيد كتاب The Modern Comedy ، وفي وقت مرتبط بأحوال انجلترا أو الانجليز ، أي عندما حدث الاضراب العام سنة ١٩٢٦ : « ان كل شيء نسبي ، فلم يعد هناك أي اعتماد مطلق على الله ، أو التجارة الحرة ، أو الزواج ، أو توحيد الأديان ، أو الفهم ، أو الصراع العشائري » ، ولاح للجيل الثالث من آل فورسيت ، أي الجيل الذي نشأ أثناء الحرب الكبرى ، أن كل شيء في حاجة الى إعادة تقييم ، وأنه مصمم بحيث يناسب العيش « الآن ، أو لا يناسبه أبدا ، وأدرك هذا الجيل أن عليه أن يعيش بلا يقين . ان ما جاء عند جولسورثي كان وصفا بديعا لكيف ينظر الكثير من الشباب الذين يعيشون فوق الخط الفاصل بين أصحاب الملكية والمعدمين الى العالم في عشرينات القرن العشرين ، ولكي ندرك مدى تطرف العقلية الجديدة ما علينا الا أن نقتحم عالم علماء التحليل النفسي والنرياليين والوجوديين . واذا استطعنا فاننا نكون قد نجحنا بقدر ما في اقتحام الجو المخلخل الذي يسود المعامل العلمية .

غنى عن القول أنه من المتعذر أن نجمل أو نقدم عجمالة موجزة عماها التركيب للجوانب الكثيرة والمعقدة لهذه العقلية الجديدة . وسوف نتبين بعض خصائصها في وضوح أكبر في الفصول التالية ، ويسنتاهل العديد من هذه الخصائص التعقيب مسبقا ، لما لها من طابع شمولي كامل . ووصف سيريل جود مؤلف العديد من الكتب التي ترشد الى الفكر الحديث اثنين من هذه الخصائص تحت عنوان مركب هو « اسقاط الموضوع » dropping of the object ويعني جود باسقاط - أو ترك الموضوع - من ناحية أخرى - النظرة الذاتية ، أو كما سادعوها : الاتجاه الى الباطن ، كما يعني - من ناحية أخرى - عدم الايمان بأي نوع من العلو أو الترانسندانس ، والاتجاه الى الباطن - واكتشاف النفس ، أو نفسى أو «S» (بلغة يونج) أو المدهش ، أو مجرد التعبير عن عدم الرضاء عن العالم الخارجى الخاضع لسيطرة العلم والعقل - كل هذه المعانى قد غدت

من عادات عديد من الناس ، وبخاصة بعد أن أعلنت حركة التحليل النفسى عن وجودها ، وتعتبر لوحة أخرى لماكس ارنست وعنوانها له مغزى : « فى أعماق البصيرة - لوحة رقم ٣ » ١٩٢٩ ، عن هذا الاتجاه الى الباطن أو الداخلى فى الفكر تعبيراً حسناً . وعلينا أن نلاحظ أن ارنست نفسه كان يزعم دائماً أنه « فنان فكري » حريص على الموضوعية فى لوحاته ، وعلى السيطرة الواعية عليها . ومع هذا فكثيراً ما اتجه الى عالم الأحلام واللاشعور فى موضوعات لوحاته مثلما حدث فى اللوحة التى سبق أن أشرنا اليها ، وعلى الرغم من شدة أهمية هذه المعانى عند ارنست (فلقد رسمها ثلاث مرات على الأقل) فإنه ليس من الصعب أن نلمح فيها اتجاه العين الى الداخلى ، حين تغوص فى اللاشعور وتعثّر هناك على صور رمزية لكل من المتعة والرعب (وقد مثلهما الطائر والثعبان) وكيفية استثناسهما (ورمز لذلك بالشكل البيضاوى والدائرة) . وحاول أندريه بريتون الفنان والمفكر الفرنسى عندما كان طالباً للطب وشغوفاً بعلم النفس العقلى أن يفلسف هذا الاتجاه نحو الداخلى ، أو تجاوز الواقع surrealism وتأثر بريتون بفرويد وبالرمزيين وبالتقاليد الرومانتيكية الجرمانية ، وأعلن الحرب على « الاتجاه الواقعى المستلهم من المذهب الوضعى » ابتداءً من توما الاكوينى حتى أناتول فرانس (!) . وطالب بريتون بنوع جديد من الفلسفة تتكشف أثناء النوم ، عن طريق اللاشعور ، الذى يعرض فى النهاية « نوعاً من الحقيقة المطلقة أو الواقع المطلق ، أو ما فوق الواقع » . وقد يعبر فى الفن عن هذا الفعل بالكتابة الآلية أو « الرسم الآلى » ، وفى البيان الأول لحركة السيريالية عرفت بأنها « الأوتوماتيزم النفسى فى أنقى أو أصفى أحواله » . كما يميله الفكر عند غياب السيطرة التى يمارسها العقل ، وهى معفاة من أى اهتمام استيطيقى أو أخلاقى (١٢) « ومارس جان (أو هانس) آرپ Artz هذا الضرب من الرسم الآلى منذ وقت مبكر يرجع الى سنة ١٩١٦ فى مرحلة حياته الدادية (لوحة رقم ٤) ولربما أقر جود - وكان من الواقعيين الفلسفيين - جرى بريتون وراء « المعجز » miraculous واثباته لوجود ما هو فوق الواقع ، وإن كانت لا عقلانية بريتون ستصيبه بالرعب لا محالة . ولكن على العموم ، لقد شكّا بريتون من اغراق الفن فى الاتجاهات السيكولوجية ، كما حدث فى كل فرع من فروع الفكر الحديث ، وهو ما يعنى - فى رأيه - لا معرفية أى موضوعات خلاف حالات الذهن .

(١٢) André Breton - بيان السيريالية ميتشيجان ١٩٦٩ ص ٦ ، ص ١٤ .

ص ٢٦ .

لم تصنف كل من النزعة السيكلوجية (*) أو مذاهب الشك على السواء هذه العقلية الجديدة على نحو كامل . اذ كانت تعي أكثر من أى شىء آخر حالة الضياع : ضياع الايمان بالعلو (الترانسندانس) وهناك ثلاث كلمات سنجدنها فى كل سطر فى الأدب « الوجودى » ، واستعمالها العام فى تزايد ، وتشهد بهذا الاحساس بالضياع . والكلمات الثلاث هى الآهات الثلاثة الشهيرة ، أى أن كل منها تبدأ بحرف A : Absurd (وأميل الى ترجمتها بالسخف وليس بالعبث) و Anxiety القلق ، و Alienation الاغراب أو الشعور بالغربة ، ويدل « السخف » الذى شاع فى كتب مالرو الأولى على نوع من العالم الخالى من أى معنى ، يفترض أن الناس يحيون فيه ، ويفتقر الى الكينونة أو الماهية ، أو بمعنى أصح أنه لا معقول ولا مفهوم . وفى رسائل خيالية متبادلة بين صديقين شابين ، أحدهما مالرو والآخر أحد الصديقين ، كان قد سافر الى أوربا ولاحظ أنه « يقبع فى جوف كل أوربى ، فى اللحظات السائدة من حياته سخف يمس الجوانب الأساسية فى الحياة » . ويوافق على هذا الرأى مالرو (أو الصديق الأوربى للأنج) الذى كان حين ذاك فى زيارة للصين . وفى نظر الأوربيين المحدثين لا وجود لأى شىء دائم أو ثابت فى الحياة ، بعد أن اختفت القيم وترك الأوربى وجها لوجه مع السخف (١٣) . والقلق والاغراب هما الشعوران اللذان يحدثان من أثر السخف . وعرف تيليش القلق : « بأنه الحالة التى يشعر فيها الكائن بإمكان لا كينونته » ، وكتب فى منتصف القرن : « الآن قد أصبح من الحقائق المطلقة على وجه التقريب وصف عصرنا بأنه « عصر القلق » . ولاحظ تيليش بحق أن الأدب والفن قد جعلوا القلق موضوعا أساسيا ، وأصبح المثقفون بوجه عام على وعى حاد به ، ونسب سيطرة القلق الى الاحساس المعاصر بأن الحياة بلا معنى (سخف) وهذا الوضع مترتب على انحلال الصيغ المعتادة لكلمات المعنى والسلطة والايمان (١٤) . وكان السخف عند أحد شخوص جان بول سارتر هو مفتاح شعوره بالقرف والتقرز ، وأنه de trop فى الكون ،

(*) النزعة السيكلوجية هى ترجمة كلمة Psychologism وتعنى الاتجاه أو النزعة التى تغالى فى تقدير علم النفس وترى كل مظاهر المعرفة على ضوء علم النفس ، أو تعتبره محورا لكل العلوم ، بدلا من الميتافيزيقا قديما .

(١٣) La Tentation de l'Occident — André Malraux

(١٩٢٦) رسالة من لينج الى A.D. غ ٧ ، رسالة أخرى من A.D. الى لينج غ ٨ .

(١٤) Paul Tillich — « نسيجا أن تكون » جامعة ييل ١٩٥٢ ص ٣٥ وما بعدها .

أى غريب عن الكون ، ومعنى هذه الكلمة الأخيرة قد تعرض - كما لا يخفى -
لتغير ملحوظ ، فى الأدب على أقل تقدير ، منذ عهد شباب الهيجليين .
فبينما اعتقدوا أن الاغراب يعنى reification أى إسقاط ماهية الانسان
على ما هو غير حقيقى أو ما لا قيمة له من الأشياء ، فانها تعنى الآن الشعور
بالغربة أو homelessness فى عالم غريب . وهكذا لقد أضيف
الى « الاغراب الأرضى » القديم فى القرن التاسع عشر ، « اغراب كونى
جديد (١٥) » ، أى ما اعتيد أن يرى كقدر لا مهرب منه ، وافترض أن
الاغراب من النفس أو من الآخرين أو من العمل مسألة تقبل العلاج فى
مجتمع أعدل ، وأكثر احاطة بالمعرفة ، ومن جهة أخرى ، فان الاغراب
الكونى حالة دائمة . وعلى الرغم من أنها أعطت الانسان الحرية (التحرر
من الخضوع لأى ضرورة أو من الكينونة العلية) ، الا أنها حكمت عليه
أن يحيا فى كون لا يكثرث به .

ولا تعنى هذه الكلمات مجرد نقض للمعاني المطلقة ، وانما الاستغناء
عنها أيضا . وكان هذا هو الجديد فوق كل شئ آخر ، الذى لم يكتف
بتحطيم الأوثان أو الأباطيل شأن كل ثورة أقدم عليها العقل ، ولكنه
الادراك الذى شاع فى القرن العشرين على نحو لم يحدث من قبل بأن
الأوثان فى تغير مستمر ، وستواصل تغيرها ، ان هذا هو ما سـمـاه
ويندهام لويس بالعقلية الزمانية ، وسميناه نحن بالصيرورة أو الاحساس
بالصيرورة خلال هذا الكتاب . وكما سنرى ، أن هذا الاحساس ملحوظ
فى الأهمية الجديدة التى نسبت للزمان فى تفسير الكون الفيزيائى ، وفى
لاهوت الدفقات process theology المبني على العلم ، وصبغ اللاهوت
بوجه عام بالصبغة التاريخية ، وأخيرا فانه ملحوظ فى تشتت فكرة
الطبيعة البشرية الثابتة ، وظهور علم الاجتماع المعتمد على التاريخ
والنسبية . ويتشابه هذا العالم تشابها واهنا هو وعالم هيجل وداروين
فحسب ، أو بوسعنا القول أنه نفس هذا العالم بعد البلوغ به الى الحد
الأقصى « اعتمادا على أساليب جديدة فى التحرك ومن أثر الحرب الكبرى »
كما كان سيقول جولسورثى وان كانت هناك أسباب أخرى أيضا ، وعلى
أى حال ، لقد كان هذا التغير بمثابة ثورة حقيقية سجلت - كما نستطيع
أن نوجز - انتصار الفكرة الهيراقليطية فى التغير المتواصل . واعتبر جود
هذه الحالة علامة تدهور ، ولكن المعاصرين لم يفسروها دائما على هذا
النحو ، وهى ليست بحاجة لذلك ، ولقد انتقد الفيلسوف المؤرخ
كولينجوود فكرة الحضارة عند شبنجلر الحالية من مواضع الحلف

(١٥) المصطلحات من ابتكار F. H. Heinemann انظر الى كتابه الوجودية

والأنظمة الحديثة ١٩٥٣ - وعن الاغتراب انظر ص ٣١٥ ، ٣١٦ .

ولاحظ (١٦) (١٩٢٧) أنه لا وجود « لكيان يدعى بالحضارة » وكل ما هناك هو ارتقاء مستمر . . وهذا التصور القائم على (الاتجاه) ، أى تصور الصيرورة ، هو الفكرة الأساسية فى كل التاريخ « . ولربما كان فى مقدوره أن يضيف أن تصور الصيرورة لم يفهم على حقيقته فهما كاملا بكل متضمناته كمفتاح للكون .

علينا أن نلاحظ فى النهاية التحول الهام الذى طرأ على توازن قوى الفكر بين سنة ١٩١٨ وسنة ١٩٥٠ . والنقطة الأساسية التى يجب أن تراعى - بطبيعة الحال - هى اضمحلال ألمانيا ، وبعدها فيينا - ولقد سميت « حضارة فايمار » التى عاد الاهتمام بها منذ سنة ١٩٦٠ « بأول حضارة حديثة حقا » ، ومن المؤكد أنها قد جمعت على نحو مدهش بين التجريب والاختراع . وقدمت منجزات مثيرة فى مجالات الأدب والفن والعمارة والدراما ، كما قامت الأكاديميات أيضا بعمل أخاذ فى كل من الجامعات والمعاهد الجديدة مثل Deutsche Hochschule fuer Politik فى برلين . وبرز « الماندارين » الألمان أى أصحاب الفضل والعلم فى كل الحركات الفكرية الرئيسية فى أعقاب الحرب ، أى فى الفلسفة وعلم النفس والتحليل النفسى والاجتماع والعلوم الطبيعية . وظلت فيينا بالمثل مركزا فكريا هاما لفترة ما ، فلم تقتصر فيما بعد الحرب على كونها مقرا لحركة التحليل النفسى (وان كانت برلين قد أصبحت أهم مكانة فى هذه الحقبة) ولكنها ضمت أيضا حلقة فيينا للمنطقيين الوضعيين ومدرسة هامة فى نظرية الاقتصاد .

وجاءت كارثة النازية ، وغيرت كل شئ ، وان كان هذا لم يتحقق بين عشية وضحاها . اذ كانت هناك تصدعات فى أجهزة فايمار ، تكشف الآن أكثر من انثذ ، وقامت فايمار أيضا بتغذية بعض الحركات اللاعقلانية « بالقوة » ، وبخاصة بين الشباب المتعطش للجدور ، أى الباحث عن الأصالة - بلغة صحافة الأدب فى مصر - والزعامة ، وشارك الماندارين فى انهيارهم باتباع سياسة هروبية وبتأييد فاتر خال من الحماسة للجمهورية الديمقراطية ، ووجه النازى ضربة قاضية Coup de grace للحياة الفكرية الألمانية بافساد المدارس وخنق حرية الرأى ودفع آلاف العلماء والباحثين الممتازين الى المنفى . فأرغم الأفراد

(١٦) Weimar — Walter Laqueur تاريخ حضارى وثقافى - نشر بوتنام نيويورك ١٩٧٤ ، انظر أيضا كتاب Weimar's Culture تأليف Peter Gay ، وكتاب The Decline of the German Mandarine تأليف Fritz Finger
فهى مراجع هامة عن فايمار .

والمؤسسات على الهجرة أو التعرض لقطع عيشهم ، واستولى جوبلز على مدرسة برلين للسياسة ، وانتقل معهد فاربورج في هامبورج الى لندن . وكان له دور بارز في تاريخ الفن . ومن سخرية الأقدار أن تقوم ألمانيا - التي عادت مرة أخرى للنهوض سياسيا - بغوص عميق مناظر في عالم الفكر . وانتهى حكم ألمانيا كقوة لها الصدارة فكريا على أوربا نهائية مباغتة . وتجلى هذا التوقف بصورة أوضح في الانسانيات أكثر من العلوم ، غير أن ألمانيا فقدت علماء عديدين أيضا ، وربما كان الأهم هو أن هؤلاء العلماء كانوا من جيل الشباب ، وله دور هام في المستقبل .

(١٧) Oswald Spengler and the Theory of — R. W. Collingwood
Historical Cycles - التراث القديم الجزء الأول ١٩٢٧ ص ٣٢٣ - ٣٢٤ .
(*) ماندارين ، الوجهاء والأعيان وأصحاب الجاه عند الصينيين .

الانسان الإشكال

لعلنا لم ننس أن توماس هنرى هكسلي قد أسمى سؤال الانسان « بسؤال الأسئلة » . واستمر هذا السؤال يقوم بدور محوري في الفكر الأوربي منذ القرن الثامن عشر ، وظل في بؤرة اهتمام فكر القرن العشرين مع اختلاف هام . وكما قال الفيلسوف الألماني ماكس شيلر : « لقد أصبح الانسان مشكلة لنفسه الآن أكثر من أى عهد مضى في التاريخ المكتوب (١) » . وقال الروائي الانجليزي فورستر E. M. Forster عكس ذلك — اذ كتب في مقال عن النثر الانجليزي : « لقد شرع الانسان يفهم نفسه على نحو أفضل ، ويكتشف نقائصه (٢) » . ونسب فورستر هذا الفهم الأفضل الى « حركة علم النفس » ، بما في ذلك فرويد ، واعتقد فورستر أن هذه الحركة السيكلوجية قد اعتمدت على مقدرة أعمق في تصوير الطبيعة البشرية ، وبذلك أثرت الى حد كبير في الفن الروائي ، وربما ظهر أن الخلاف بين النظرتين سطحيًا أكثر منه حقيقيًا ، ومع هذا

(١) Die Stellung des Menschen im Kosmos — Max Scheller.

(موضع الانسان في الطبيعة) نشر بيكون ببوسطن ١٩٦٦ ص ٣ — قال مارتين هابدر

Keiner Zeit ist der Mensch

نفس القول سنة ١٩٢٩ : So fragwuerdig geworden wie der unsrigen

Kant und das Problem der Metaphysik

في كتاب

An Essay on Man — Ernst Cassirer نشر في بون ١٩٢٩ ص ٢٠ — انظر ايضا

الفصل الأول . عين شيلر استاذًا للفلسفة في جامعة كولونيا ١٩١٩ .

(٢) Two Cheers of Democracy — E. M. Forster نيويورك ١٩٥١

ص ٢٧٤ ، ٢٧٥

فان نظرة شيلر التي ذكرت أن الانسان أصبح أكثر اشكالا تمثل بصدق أكبر الاتجاه الجديد ، وبخاصة الروح الجديدة في فكر القرن العشرين عن الانسان .

وليس ثمة شك في استمرار محورية هذا السؤال بالذات . فلقد تكاثرت المؤلفات التي تحدثت عن الانسان بين ١٩١٤ ومنتصف القرن تكاثرا كبيرا بأي مقياس . وازدهرت الأنثروبولوجيا الفلسفية التي عرفت بأنها علم الانسان في معرض التفرقة بينها وبين الأنثروبولوجيا الحضارية التي ازدهرت كمعرفة فكرية في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وأخرجت دراسات هامة لشيلر نفسه وارنست كاسيرر وآخرين ، وبعد أن وُخِز أوتورانك وهو من الجماعة الفرويدية الباكرة ، في القرن العشرين « عصر علم النفس » في التاريخ ، فانه نبه الى الاعجاب المتآني بعلم النفس ، وبخاصة العلم الجديد لتحليل النفس وألقيت مجموعة من المحاضرات الشهرية عن مشكلة الانسان كمحاضرات شيلر في مدينة كولونيا في عشرينات القرن . وافتتح موسم للمحاضرات في الجامعة العبرانية بأورشليم سنة ١٩٣٨ بمحاضرة مارتين بوبر بعنوان « ما هو الانسان ؟ » ولا ننسى محاضرات جيفورد لزاينولد نيبور سنة ١٩٣٩ . وعلينا أن نذكر فوق كل شيء الفيض الذي لا ينقطع من المؤلفات عن « طبيعة مصير الانسان » و « حال الانسان » و « مكانة الانسان » و « الانسان الحديث يبحث عن الروح » وما شابه ذلك ، كما علينا أن نذكر اللوحات الجديدة العديدة للانسان التي استلهمها الفنانون المعاصرون .

ولكن ما الذي حل بالانسان حتى يصبح اشكالا ؟ ويوحى كلام ارنست كاسيرر بوجود سبب واحد لذلك ، اذ لم تعد هناك « أية قوة محورية » كاللاهوت والميتافيزيقا والعلم ، أو أي شيء آخر قادر على القيام بدور المرجع الذي تحال اليه اختلافات وجهات النظر المحتومة في أي حال ، كما لم يعد هناك مبدأ مقبول بصفة عامة حتى في نطاق الميادين الخاصة بالمعرفة كعلم النفس مثلا ، وأشار هكسلي الى سبب آخر . فلقد تغيرت الاجابة على سؤال الأسئلة بعد كل نتيجة جديدة تهتدى اليها المعرفة ، وبذلك ازدادت المشكلة اضطرابا . وفي عصر هكسلي ، كان ما اهتدى اليه كشيء جديد هو الداروينية ، أما في القرن العشرين فتعد حركة التحليل النفسي واحدة من الانجازات التي اهتدى اليها . وفي وسعنا أن نرجع موقف الانسان الاشكال الى الحالة الجديدة للانسان أكثر من رد هذا الموقف الى فوضى التفكير في الطبيعة البشرية ، وسنكتفي في هذا الفصل بذكر مصطلحات قليلة عامة عن هذه الحالة ، لأننا سنذكر ما هو

أكثر عنها في الفصول التالية ، وسرد هارتني بوبر: العديد من أهم الأسباب التي أدت الى تصدر المشكلة الانثروبولوجية لفكر القرن العشرين ، وأول سبب هو سبب كوتى ، والآخر مرتبط بعلم الاجتماع . ففي الأزمنة التي يفقد فيها الانسان تصوره التقليدي للكون - كما حدث في العهد القريب - فانه يشعر بحالة انعدام للأمان ، وبأنه غدا شريرا ، ومن ثم يتولد عنده الشعور بأنه « اشكال » وتتعدد المشكلة عندما يصاحب تدهور المظاهر العضوية القديمة للمجتمع فقدان الانسان « لأمانه الاجتماعي » فيشعر كأنه قد قذف خارج المجتمع ، أى الى العزلة . وغير عالم النفس فرانس الكسندر عن هذه الحالة على هذا النحو : « تعد عضور التوسع الاقتصادي والرخاء التي تتحقق بفضل التنظيم الاجتماعي الناجح نسبيا » « عصور انفتاح للاهتمام العلمى » . أما العصور المشابهة للحاضر (بعد سنة ١٩١٤) ، أى التي تشعّر بالأم خادة نسبيا وبضيق اجتماعي ، ففيها يتركز الذهن « على مركز المتاعب ، أى الانسان نفسه (٣) » ولم ينس بوبر الاشارة الى المفارقة الجديدة « لتخلف الانسان بالمقارنة بمنجزاته » ، وازدياد قوته زيادة كبرى بفضل التكنولوجيا ، الا أنه يشعر في الوقت نفسه بالعجز ، وتعتريه روح هدامة عندما يتناول المشكلات السياسية والاقتصادية العديدة التي تواجهه .

بطبيعة الحال ، لقد استمرت الأنماط الأقدم لتصورات الانسان صامدة الى جانب الأنماط الجديدة . ولم تكن التصورات الجديدة متساوية جميعا من حيث ما تضمنته من أشكال . ومع هذا وفي هذه الظروف من المدهش أن نرى أنه بعد أن تعرضت الصورة الكلاسيكية للضغط منذ عهد الداروينية ، قد عادت هذه الصورة مرة أخرى مبسطة ، يعنى مصابة بالهزال ، وأن تفتقر الصور الجديدة كصورة الانسان الفرويدي ، وصورة الانسان الوجودي الى الوضوح والوثوق الذي عرف عن الصور الأقدم في عهودها المجيدة . ومن الميسور تصوير هذا الاتجاه الاشكالي في تصور الانسان لنفسه ، على أفضل وجه ، لو تابعنا موضوعات أو أفكار معينة عاودت الاثمار جملة مرات في المؤلفات التي تخصصت في هذا الموضوع . انها أفكار لا يلزم أن نراها دائما متلازمة . فليس هناك ضرورة تحتم ارتباط اليأس من الناس باليأس من المعرفة (اليأس الاستمولوجي) بالنسبية (فيما يتعلق بالطبيعة البشرية) والشعور النفسي بالحطة ، فكل فكرة من هذه الأفكار لم تنج من مواضع الخلاف ، كما سنرى .

(٣) Our Age of Unreason — Franz Alexander. فيلادلفيا ١٩٤٢

ص ٢٠ .

ويعنى اليأس الابدستمولوجى ، اليأس من امكان الاهتداء الى ماهية « الانسان » . ولقد عبر الأدباء عن هذا المعنى صراحة ، وان كان هذا اليأس متضمنا — وهذا أقل ما يقال — فى أزمة المعرفة كما أدركها فلاسفة معاصرون معينون ، وبخاصة اتباع الوضعية المنطقية وفلاسفة العلم (٤) . فالانسان بغير اسم *unnameable* فى رواية لصمويل بيكيت بهذا العنوان ، ويدور موضوع الرواية حول الانسان أو النفس ، أو نفس بيكيت ، التى ذهب يبحث عنها ، ولم يعثر عليها مثلما ذهب قبل ذلك للبحث عن جودو *Godot* أو الله ، ويبدأ بيكيت كتابه بالأسئلة المكانية والزمانية التى يسألها الانسان للتعرف على نفسه : أين الآن ؟ ومن الآن ، ومتى الآن ؟ . ويرد بيكيت على هذه الأسئلة : « انه أنا الذى لا أعرف عنه شيئا » . فانا بلا اسم ، ولا وجود لضمير يدل على هويتى أيضا ، فانا لست حتى هذا الضمير (٥) » وكان بيكيت يضع تقاسيم وتنويعات لهذه النغمة ذاتها فى رواياته وتمثيلياته منذ ألف كتابه ، الذى أصدره فى شبابه عن مارسيل بروسست ، والواقع أن كل هذا الاتجاه يرجع الى بروسست والى برجسون ، الذى عرف مشكلة الأنفس المتعددة وصعوبة الموازنة بينها لكى تكون نفسا واحدة . واتصف برجسون بالتفاؤل ، اذ رأى امكان المعرفة بالاعتماد على الاستبطان ، وان لم يكن من اليسير العثور على النفس الكامنة التى تدوم حتى أثناء التغير ، والتى تقوم بالتوحيد بين حالات العقل الحاضر وحالاته فى الماضى فى كل عضوى ، وكان بروسست أقل تفاؤلا ، فالتناس لا يفهمون أنفسهم ، كما أنهم لا يفهمون الآخرين ، باستثناء لحظات نادرة مميزة ، ويرجع ذلك الى أن الشخصيات متعددة ، وتتغير بلا انقطاع ، وتتخفى وراء واجهات زائفة .

وتسلط اليأس الابدستمولوجى ، وحير جيلا كاملا من الكتاب الأوربيين ابتداء من بروسست حتى صمويل بيكيت . وأسفر ذلك عن ظهور شكل جديد من الأدب ، عاش فيه الكتاب والشخص والقرء سويا فى « عصر جديد من الشك » ، كما قالت ناتالى ساروت فى احدى مقالاتها النقدية ، وغدا كل من المؤلف والقارئ متيقظين للأشكال الراسخة . ويرجع هذا الحال الى حد كبير الى نمو عالم السيكلوجى ، وسخائه ، الذى

(٤) انظر الجزء الثالث من كتاب الفكر الأوربي الحديث . وقد أصدرته الهيئة ١٩٨٨ . ص ١٤٦ و ص ١٤٧ .

(٥) Samuel Beckett رواية Mollo ورواية Dies

ورواية The Unknoweable نيويورك ١٩٥٩ ص ٥٦٢ ، نشرت الرواية الأخيرة ١٩٥٣

حطم كل « الموتيفات المعتادة » والمعاني المقبولة « وخلق في النهاية شكاً شاملاً ، حتى في علم النفس نفسه ، وترتب على هذا الوضع فقدان الشخص ، التي تميزت بصلابتها في الرواية التقليدية ، والتي استمرت تتمتع بصلاية نسبية حتى في رواية *The Remembrance of Things Past* » لقد فقدت كل ما تملك .. فقدت شخصيتها .. بل وغالباً ما فقدت حتى اسمها (٦) ، لم يكن بيكيت الوحيد الذي كتب وهو يشعر باليأس ، فهناك كثيرون من أفضل الشخصيات المعروفة في الأدب المعاصر فعلوا الشيء نفسه أيضاً (وان كانوا قد كتبوا أحياناً بطريقة كوميدية) فتحدثوا عن النفس المتلاشية والنفس المفككة والنفس الهشة ، التي لا محور لها أو النفس التي يمكن أن لا تكون موجودة : « يبدو لي أحياناً اننى لست موجوداً بالفعل . وكل ما هناك اننى أتخيل اننى موجود . انها الأوقات التي ألقى فيها صعوبة جمة حتى في الاعتقاد في حقيقتي » . هكذا كانت تأملات ادوارد في مذكراته السرية في رواية أندريه جيد « المزيفون . ١٩٢٥ » . فالإنسان ينظر الى المرأة ويرى منعكساً عليها أحد الغرباء ، أو ربما عدة وجوه تسوقه الى الاضطراب : « الغريب الذي لا ينفصل عن نفسي » هكذا قال موسكارد في رواية لويجي بيراندello « واحد وصفر ، ومائة ألف » ١٩٣٣ فالنفس التي تقوم بدور المخبر السري في تمثيلية أوجين انسكو : « ضحايا الواجب » ١٩٠٢ تصل الى شقة ما للاستفسار من سكانها الحاليين عن كيف كان الساكن السابق ينطق اسمه ؟ . فيقول الزوج انه يتجهججه Mallot ، وان كان يعترف انه لم يستطع معرفة تهجيه هذا الاسم ، فيسأل المخبر سؤالاً معقولاً : فكيف عرفت اذن أن الاسم فيه حرف t بدلا من حرف d ، فيرد شوبير Choubert . « لماذا ! .. آه أنت محق » ، « كيف عرفت ؟ كيف عرفت ؟ .. كيف عرفت ؟ .. لا أعرف كيف عرفت » .. وعلى الرغم من شعور المخبر بالفخر لأنه اتبع المنطق الأرسطي « الا أنه شعر بالحيرة أيضاً ، لأنه لم يهتد قط الى ما يبحث عنه . والأمر بالمثل في حالة كل « مخبري » بيكيت (وات ومالون ومولوى) ، أو النفس المخبرة السرية عند ساروت . في روايتها (The Unknown Man) ويقول المعقب على انسكو في تعقيبها

The Age of Suspicion — Nathalie Sarraute.

(٦)

Essays on the Novel نيويورك ١٩٦٣ ف ٥٥ ظهر مقال L'Etre Sarraute du soupçon لأول مرة في مجلة Temps Moderne سنة ١٩٥٠ .

على عرض لروايته على المسرح الحديث : « ليست الشخصية موجودة .
لأن الشخص تفقد شكلها في لا شكلية الصيرورة (V) » .

أما النسبية ، وهى الفكرة الثانية التى سنقوم بفحصها ، فإنها أقل
اتجاها للشك ، فهى لا تنكر وجود النفس (أو وجود نفس مشتقة على
الأقل) كما أنها لا تشعر باليأس من وجودها أو تعريفها . ومن جهة
أخرى ، فلقد طرحت فكرة النسبية قابلية النفس البشرية للتشكيل
الى ما لا نهاية ، ورأت الشخصية حصيلة مؤثرات تاريخية وحضارية ،
وهكذا فلا وجود لطبيعة بشرية محددة ، والانسان - الى حد كبير - هو
ما يصنعه الآخرون ، وتتناسب الخصائص التى يتميز بها الانسان هى
والمجتمع والثقافة والبيئة . على أن الانسان اشكال ، بمعنى أنه ليس
شيئا واحدا ، وتنوع طبيعته تبعاً لما يقتات ، وتنوع قوته تبعاً للزمان
والمكان والثقافة ، وجاء دافع هذه الأنثروبولوجيا النسبية من ثلاثة فرقاء :
الفريق الأول - السلوكيون والعلميون السلوكيون ، والفريق الثانى -
الأنثروبولوجيون الحضاريون ، وآخر فريق هو الجناح اليسارى من الحركة
الفرويدية ، وركزت هذه الجماعات الثلاث (كل بطريقتها المناسبة لها)
على علم الاجتماع بقدر أكبر من التركيز على البيولوجيا ، أى أنها أكدت
دور العنصر الاجتماعى ، الذى يتمثل فى المقومات المتغيرة والمتنوعة
للشخصية والسلوك . وعندما فعلت ذلك ، فإنها شتتت الفكرة
العريقة عن وجود طبيعة انسانية محددة ومثالية . وأصر عالم الاجتماع
الفرنسى اميل دوركيم قبل ذلك بسنوات فى نقده للتعليم التقليدى أو
« الكلاسيكى » على وجوب خلوه من أى شيء « كالطبيعة المثالية للانسان »
التي هى واحدة دائماً ، لا تتغير بتغير المكان ، ولا بد من تعليم الشبيبة الحديثة
المذهب المعاكس ، الذى يصر ويلج على « تعلم التاريخ وعلى تعريف
الجميع بأن الانسانية أبعد ما تكون عن الاتصاف بالثبات ، لأنها تتكون
وتتحلل ، ثم يعاد تكوينها بلا توقف ، أى أنها بعيدة عن الاتصاف
بالواحدة ، لأنها أشتات ، تنوع من أثر المكان والزمان على السواء »
وهذه النظرة مضمرة فى تاريخانية القرن التاسع عشر ، كما أدرك دوركيم
تمام الإدراك ، ولكنه قد ذهب الآن بعيداً وراء علماء الأنثروبولوجيا

(V) Eugene Ionesco. « ضحايا الواجب » ضمن مجموعة روايات لندن ١٩٦٢

الجزء الثانى ٢٧٤ ، ٣٠٨ .

(٨) Emile Durkheim. L'évolution pédagogique en France.

فليكس كان باريس ١٩٣٨ الجزء الثانى ص ١٩٤ .

والنفس ، ممن سنحت لهم الفرصة لمشاهدة شخصيات بعيدة الاختلاف تنتمي الى حضارات متنوعة .

ومع هذا فان النزعة السلوكية لم تنحدر من التاريخانية ، ولكنها انحدرت مما سماه جوردون اليوت « التقليد اللوكي » (نسبة الى جون لوك) وترجع أكثر من ذلك مباشرة الى الثورة ضد علم النفس الاستبطاني ، ومحاولة امتداد عالم الانسان بحيث يشمل على كشف بافلوف عالم الفسيولوجي الروسي للفعل العكسي في الحيوانات . وكما يبين من اسم السلوكية نفسها ، فانها قصرت مجالها على مراقبة السلوك ، واستغنت نهائيا عن تصورات « دينية » كالوعى ، والصفات الذهنية ، بل وحتى الغرائز ، وسلمت بوجود عقل خاو أو كيان عضوى يستجيب للمنبهات الخارجية (المعروفة باسم نماذج (S.R.) . وهكذا أصبح أهم شيء في الشخصية الانسانية هو قدرتها على التأثر بالأحوال والظروف (والواقع أنها دائما على هذا الحال) ، أى على التبدل والتشكل والتغير من أثر البيئة - ربما الى ما لا نهاية - وبالرغم من أن من نهضوا بالنظرة السلوكية كانوا أساسا من الأمريكان والروس فان التصور العام قد اجتذب انتباهها ملحوظا فى أوربا ابتداء من عشرينات القرن العشرين ، وما لبث أن شق طريقه الى الأدب الأوربي ، كما حدث فى رواية 'Brave New World' للدوس هكسلى ١٩٣٢ .

وتأخر تأثير الأنثروبولوجيا قليلا ، ولكنه نهض بنفس الرسالة ، أى الاتجاه الى النسبية ، وعرض بالمعية موقف هذا العلم من «الانسان» أندريه مالرو فى رواية ألفها أثناء الحرب العالمية الثانية ، وتركزت على بحث عن الطبيعة الأساسية للانسان قامت به جماعة من المفكرين ، تجمعوا فى غابات الألزاس واللورين ، ومن بينهم عالم أجناس بشرية يدعى مولبرج ، ويطرح سؤالا على الجماعة : هل تعنى فكرة الانسان أى شيء ، ووراء المعتقدات والأساطير والتراكيب الذهنية للناس فى شتى أنحاء العالم ، هل يمكن انتقاء أية فكرة أساسية تنطبق على البشر جميعا فى شتى المواضع ، وتسرى على التاريخ فى جملته ؟ وأجاب مولبرج ذاته بإجابة نسبية : « ان الانسان الأصلى مجرد أسطورة » فلم تكشف الدراسات المقارنة لحضارات التاريخ الا عن اختلافات لا ترد » (٩) . ولم

Les Noyers d'Altenburg. — André Malraux

(٩)

نشر ١٩٤٨ ولكنه كتب خلال الحرب العالمية الثانية - ولقد تضمن كتاب 'Anti Mémoires' نص ما ورد فى مؤتمر المفكرين ١٩٦٧ .

يقبل مالرو بالذات هذه النتيجة ، ولكنها كانت تعبيراً منصفاً عن الموقف ، الذى اتخذته الأنثروبولوجيا المعاصرة ، فما تأثر به الجيل الجديد من علماء الأنثروبولوجيا لم يكن « خامّة الطبيعة البشرية » بقدر كونه قابلية البشر للتشكل وهو ما يلاحظ فى الحضارات العديدة التى تقطن الأرض . ولخص كلايد كلوشون الموقف بقوله : « ان الأنثروبولوجيا تحمل مرآة كبيرة للإنسان ، وتسوقه الى مشاهدة نفسه فى أشكال متنوعة لا نهاية لها » ، وفرق أشلى مونتاجو بين « الطبيعة الأولية (بالقوة) للطبيعة البشرية » ، أى ما يفترض أنه الملكات المشتركة بين بنى البشر ، و « الطبيعة البشرية الثانوية » ، وقال مونتاجو : ان الطبيعة الثانوية هى « مانعته باسم البشرية ، وهى لا تبني داخلنا ، ولكنها تتكاثر من خلالنا (١٠) .

واتهم الفرويديون الجدد — بعد أن هاجر عديدون منهم الى أمريكا ابان الحكم النازى — فرويد لتجاهله هذه النسبية الحضارية عند تقديره للإنسان . ولم يكن هؤلاء الفرويديون الجدد من النسبيين المتطرفين . فلا بد من الاعتراف بوجود حاجات انسانية أساسية ، حتى اذا لم يعترف بوجود طبيعة بشرية محددة ، كما افترض فرويد . غير أن اشباع هذه الحاجات — وهى ليست بيولوجية فقط بأى حال — يعتمد على طريقة تنظيم المجتمع ، وأعلن اريش فروم : « ان طبيعة الانسان وأهواءه ، ومقلقاته من نتاج الحضارة » ، وجنح الفرويديون الجدد الى الابتعاد بطريقة صريحة عن اتجاهات فرويد البيولوجية ، فلا ننسى أن فرويد نفسه — كما أشارت كارين هورنى وأشار اريش فروم — من نتاج الحضارة ، أى أن كل فروضه الشهيرة — كالبيولوجية والحتمية والصراع الجنسي ، والنزوع البشرى للهدم — تعكس اما مذاهب فلسفية راسخة من أواخر القرن التاسع عشر ، أو تعكس المجتمع المتنافس ، الذى عاش فرويد فى خضمه . وهكذا تختلف الشخصية الانسانية من مجتمع لآخر ، أى من القرون الوسطى الى عصر النهضة . وبعبارة أخرى فانها تعتمد الى حد كبير على عمليتي التثقف والتحضر . غير أن فروم استطرد فقال : « ان الانسان لم يصنعه التاريخ وحده ، لأن التاريخ من صنع الانسان » ، ولقد حاول فروم صراحة العثور على أرض مشتركة بين الحتمية البيولوجية ، والحتمية

(١٠) انظر الى كتاب Mirror For Man تأليف Clyde Kluckhohn
ماجروهيل نيويورك ١٩٤٩ الجزء الثانى . وكتاب Anthropology M. F. Ashley — and Human Nature بوسطون ١٩٥٧ ص ٣٧ ، كانت هذه النظرة هى نفس نظرة الدراسات التى أجرتها روث بنديكيت ومرجريت ميد فى ثلاثينات القرن العشرين .

الاجتماعية ، وعندما أفسح مجالا لدور الخلق الانساني ، فانه ظن أنه قد أصبح قادرا على تفسير كيفية بناء « مجتمع سسليم » ، أكثر استجابة للحاجات الانسانية من المنظمات Gesselschaft الرأسمالية التي ظهرت منذ عصر النهضة (١١) .

وتقبل النظرة النسبية للانسان التفسير المتفاعل أو المتشام ، وعلى الجملة ، فان أصحاب النظريات ، وبخاصة الأمريكان وأولئك الذين نزحوا من أوروبا الى أمريكا ، قد عقدوا على نظرية النسبية آمالا لا بأس بها لأنها توحى — كما ظنوا — بإمكان التعامل مع الطبيعة البشرية ، أو تعديلها الى ما هو أفضل . وتركت النظرة النسبية أثرا مختلفا للغاية عند الآخرين ، فمثلا لقد أزعجت فكرة امكان تحويل البشر الى دمي الدوس هكسلي على سبيل المثال . فمنذا الذي ينسى مركز هاتشى بلندن ومركز التكييف العقلي والنفسي في رواية Brave new World . ولم ينس آخرون الاشارة الى تشابه النسبية هي والفاشية ، فاستنكر الأديب النمساوي موزيل Musil فكرة النسبية لأنها تركت الانسان الحديث بغير نظرة راسخة عن نفسه ، ان هذا على أى حال جانب من رسالة روايته الشبيهة بالألغاز والتي لم تكتمل « انسان بلا سمات » (١٩٣٠ — ١٩٤٢) . فأولريش اللابطل عند موزيل يحاول أن يهتدى الى ماهيته في عالم يفتقر الى المقومات التقليدية ، ولكن الابن الذي كان مرغما بمفرده على مواجهة العالم الفوضوى (ويمثل في هذه الرواية الامبراطورية النمساوية الهنجارية قبل الحرب) ، فانه قد أصبح بكل بساطة « رجلا بلا سمات » ، أو بالأحرى فانه واحد من الناس ينظر سلبيا الى صفات بيئته أو صفات المحيطين به ، ولقد وصفت هذه السلبية وصفا حيا في فصل عن فن العمارة فسرت فيه على أنها اسقاط للشخصية الانسانية . وبعد أن عاد أولريش الى موطنه من أسفاره ، فانه أدرك مدى طموح إعادة تشكيل قصره وفقا لذوقه ، ولكنه لما كان يعاني من « التفكك » سمة العصر الراهن » ، فانه اكتشف عجزه عن اختيار الطراز المناسب من بين العديد من الطرازات المعروضة أمامه ، التي تبدأ بطراز الآشوريين ، وتنتهى عند التكعيبيين ، ومن ثم فانه اتخذ الخطوة التالية : « أن يترك نفسه لكى تتشكل طبقا للظروف الخارجية للحياة ذاتها » . وترك المشروع لأهل التجارة ، وهو

The Neurotic Personality of our Times

(١١) انظر كتاب

تأليف Haren Horney فيما يتعلق بالنظرة الفرويدية الجديدة . وانظر أيضا كتاب

The Sane Society

(١٩٤١) وكتاب

Escape From Freedom.

١٩٥٥) والكتابان الأخيران لعالم النفس الفريد ادلر .

واثق أنهم سيحققون « كل ما هو مطلوب وفقا للتقاليد والأهواء »
والقصور الانساني (١٢) . وأولريش « انسان منساق آخر » لدافيد.
ريزمان . ولقد جردته النسبية من أى نوع من « التوجيه الداخلى » ،
أو « التوجيه الخاضع للتقاليد » ، وترتب على هذا الحال أنه غدا اشكالا
لنفسه وللآخرين .

وانسان موزيل بلا سمات أو مقومات يوحي لنا بالفكرة التالية
والأخيرة فى هذا الفصل . انها فكرة الخط من الذات . وليست القضية
هنا هى معرفة ما ليس عليه الانسان بقدر تحديد مواضع الرضا والانتقاص.
التي نحكم بها على ما نراه فى الانسان ، والانسان اشكال أيضا وفقا لهذا
المعنى الأخير ، لأنه يسيء الظن فى نفسه ، وفى تطلعاته ، فما استحق.
الملاحظة ، لم يكن مجرد نقائضه ونسبيتها ، ولكنه كان انعدام أهمية وضعه
بين الأشياء ، وعجزه ووحشيته ، واندفاعه الموجب فى الشر ، فللإنسان.
سمات أو مقومات ، ولكنها قلما تثير الإعجاب ، أو تتصف بالروح البطولية.
وأدب القرن العشرين حافل بهذا النوع من التعقيب الذى سماه مالرو.
« موت الانسان » ، الذى جاء كحكم اجتهدى فى أعقاب ما قيل عن.
« موت الاله » وسماه آخرون بالواقعية الجديدة ، وقال أحد النقاد ، انه.
لم يسبق فيما مضى « أن قبل الانسان مثل هذا البخس لقيمته (١٣) » .

واذا أريد تقدير هذا البخس تقديرا صحيحا ، سيكون من المفيد الى.
حد كبير أن نتذكر ثنائية الصورة التى حلت محلها هذه الصورة الجديدة.
انها صورة الانسان العقلانى ، الذى أصيب بالهزال بشكل ملحوظ منذ.
عهد داروين - كما رأينا - وان كان مازال ينعم بالقوة فى جامعة.
اكسفورد ، حيث كان سيريل جود طالبا هناك فى مطلع الحرب العالمية.
الاولى ، ولقد كتب جود فى سيرته عن « شدة الوثوق بالنفس » الذى.
كان يشعر به طلبة اكسفورد من أبناء جيله ، وعن تفاؤلهم فيما يتعلق.

(١٢) Robert Musil - انسان بلا مقومات Der Mann ohne Eigen Schaften

ترجمه للانجليزية Eichne Wilkins لندن ١٩٥٣

الجزء الاول ص ١٦ ، ١٧ ، ولقد كتب موزيل - وهو من الطبقة الارستقراطية الدنيا فى.
النمسا رسالة للدكتوراه وقدمها لجامعة برلين عن ارنست ماخ ، الذى صور الحياة على.
انها دفقة دينامية للضرورة ، وقيل بحق ان كتاب انسان بلا مقومات ليس مجرد « ترجمة.
لروح امبراطورية » (هى الامبراطورية النمساوية الهنجرية المتداعية) ، ولكنها ترجمة لروح.
عصرنا كلها .

(١٣) Nature and the Human Civilization, Joseph Wood Krutsh.

نيويورك ١٩٥٩ ص ٩٩ .

باصلاح المجتمع ، وعن ايمانهم بقدرة العقل : « فى ظنى أن اقناع الناس بالعقل أمر ميسور . وفوق كل ذلك ، فأنا أرى أنهم بمجرد اقتناعهم بالحقيقة (يعنى حقيقة القضايا التى تتحدث عنها) فإنهم سيتصرفون تبعاً لذلك » ، ورأى أيضاً أن الشر من نتائج ظروف خاصة ، وليس من طبع الطبيعة البشرية - وهو حكم يبدو قريباً مما قاله جون ستيوارت ميل ، الذى ذكر اسمه بالتأكيد - وهذه مسألة جديدة بالملاحظة . وباختصار ، لقد توافرت لجود الشاب « فكرة امكان بلوغ البشر الكمال » ، وعندما كتب جود هذا رأى سنة ١٩٣٣ كان متعلقاً بهذه الفكرة ، ولكنه شعر الآن بالفزع لتدهورها منذ فجر الحرب العالمية بفضل علماء النفس - فى ظنه - الذين بذلوا جهداً كبيراً للحط من الانسان والهبوط به الى مرتبة الحيوان أو الآلة ، ولكن بمرور الزمان ، انحط تقدير جود للانسان أيضاً ، فخلال ثلاثينات القرن ، عندما كانت أمور الانسان تسير من سيء لاسوأ ، انتهى الى الاقتناع « بحقيقة شقاوة الانسان » وربما « تعذر الخلاص من هذه الحالة » وقال بالفعل سنة ١٩٣٩ : ان العدو الحقيقى للانسان كامن فى داخله ، أنه يتغذى من قوة أهوائه وشهواته التى لا ضابط لها ولا رابط (١٤) .

ويعكس فقدان الايمان عند جود على وجه الدقة - رغم تأخره بعض الشيء - التقارير التى وردت عن الانسان فى فكر علم النفس والدين ، وفى الأدب والفن أيضاً . وأعتقد جوردون أولبورت Allport « أن علم النفس الحديث قد نمق صورة الانسان » الى حد تهديد الديمقراطية نفسها . ولربما أنكر السلوكيون من أنصار واطسون انكاراً شديداً صحة هذا الزعم . ولكن مما هو جدير بالأهمية أن فرويد والفريق الرئيسى من الفرويديين كانوا ينكرون هذا رأى ، اذ رأى فرويد ، الذى أصبح على حد قول الأديب الألماني توماس مان « حركة عالمية » بين الحربين العالميتين ، رأى فى نفسه واقعياً يحطم أوهام الانسان التى نسجها حول نفسه . ولقد سبق أن حطم كوبرنيك وهم الكونيات وتوهم الانسان أنه فى مركز الكون ، وحطم داروين وهم البيولوجيا بأن الانسان مختلف أساساً عن الحيوانات وأسمى منها ، وأخيراً وجه التحليل النفسى ضربة قاضية « يحتمل أن تكون أشد ايلاماً » مفادها أن الانسان ليس حتى سيداً فى بيته ، وعدم قيام الذات (العقل) - كما زعم عموماً - بتوجيه الارادة وكل أفعال العقل .

Under the Fifth Rib — C. E. M. Joad

(١٤) انظر

Guide to Modern Wickedness

نيويورك ١٩٣٣ ص ٨ ، ٩ . والى كتاب

فيبر وفيبر لندن ١٩٣٩ - مقدمة ومقال عن الشر من ص ٣٨ - ٥٧ .

علينا أن لا ننسى أن فرويد كان أيضا من « العقلانيين السابقين لفرويد » ، أى من الذين رأوا إمكان ظهور علم للانسان ، وإمكان البرء من المرض النفسى . وعلى العموم يتعذر القول بأن تشريح فرويد للشخصية الذهنية ، كان مجاملا للانسان ، كما أنه لم يتوقع أن يحقق العلاج السعادة ، لقد ركز على المقومات الغريزية للانسان ، وعلى الرغم من أن فرويد قد عدل موقفه من طبيعة الغرائز جملة مرات ، إلا أنه اعتبرها دائما أساسية ، كما يتبين من حالات الصراع . واتجه فى نهاية المطاف الى رؤية الحياة على طريقة انبادوقليس أيام الاغريق ، أى صراعا أبديا بين غريزتى ايروس وثناتوس ، أو بين الحب والموت . ويتجلى الموت فى النزعة التدميرية الموجهة لنفس صاحبها وللآخرين . ولم يكن فرويد عدوانيا أو دمويا فى نظريته لقدرة العقل على وقف العدوان ، وفرملة النفس الفردية دائما فى مجال النفس الفردية والمجتمع على السواء . وكتب فرويد : « ان المجتمع المتحضر مهدد على الدوام بالتفكك من أثر العداء الأذى لكل واحد من الناس للآخر . . فأهواء المصلحة أقوى من المصالح الخاضعة للعقل (١٥) » . وكان فرويد قادرا حقا على التحدث بلغة المتفائل ، عندما وضع الذات فوق الأنا (Id) ، بل وعند كلامه عن المستقبل المحتمل ، وما سيحققه من « أولوية للفكر » . ولكن لطالما نقلت لغة فرويد الانطباع المعاكس عن « ذات مسكينة » ضعيفة مغلوبة على أمرها - من وجهة النظر الدينامية - وبخاصة عندما تقع فى حرب هى والأنا والذات العليا والواقع نفسه ، وكثيرا ما تستسلم وتتنازل عن دورها . اذ كان العقل عند فرويد - كما كان عند أفلاطون - مماثلا لراكب الجواد ، ولكن الراكب عند فرويد بعيد عن الاتصاف بالحزم فى قيادته . وكثيرا ما كان يتلقى الأوامر من الجواد المركوب القوى ، ويرغم على توجيهه الى الناحية التى يرغب الاتجاه إليها . لا يخفى أن « الأنا » هى التى تمثل الجواد ، وقد وصفها فرويد بأنها وعاء كبير للطاقة الغريزية « انها فوضى أو مرجل مضطرب هائج » و « باللغة الدارجة انها تمثل الأهواء غير المستأنسة . . » . البدائية واللاعقلانية التى تبحث عن منفذ للانطلاق . ومنذا الذى يشك فى ذلك ، فالانسان لا يزيد عن نصف حيوان . وما هو أوهى من ذلك ، انه حيوان عليل لا يرغب البرء من

(١٥) Freud « الحضارة ومساوئ فحواها » ١٩٥٠ ترجمة Joan Riviere
لندن ١٩٣٠ ص ٨٦ . انظر مقال فرويد (أحد صعوبات التحليل النفسى) ١٩١٧
فيما يتعلق بالمقارنة بينه وبين كوبرنيك وداروين انظر الى كتاب « محاضرات تمهيدية
جديدة للتحليل النفسى » ١٩٣٧ عن « الذات المسكينة » .

علته - ويقوم بدور مخفف هذه الصلابة البيولوجية السيكولوجية نوعا
المحلل فى مذهب فرويد ، لأنه قادر على تقديم العون لزيائنه حتى يفهموا
ما خفى من نفوسهم ، وبذلك يكتسبون قدرا من الأمانة والتبصر والحكمة ،
والانسان عند فرويد قادر أيضا على بناء حضارات عظيمة ، وان كان
لا يقدم على ذلك الا فى معرض حمايته لنفسه فحسب ، وعلى حساب
السعادة ، ويعتمد فى هذه الناحية على التسامى ونبذ أقوى غرائزه ،
وبوجه عام ، يصعب وصف الصورة الفرويدية بالبطولة أو العقلانية ،
وأصاب فرويد عندما ظن أنه سدد اطمّة قوية الى نرجسية الانسان ،
وكانت لطمته أقوى من اللطمات التى وجهها كوبرنيك وداروين .

ووضح الخط من النفس بالمثل فى الفكر الدينى المعاصر . اذ قال
اريش فروم أن فرويد قد جاء برواية ذات صبغة علمانية لتصوير
الخطيئة الأزلية ، ولا جدال أن فرويد لم يرها كخطيئة بلغة الأخلاق
التقليدية ، ومع هذا فقد أدرك وجود اثم كامن فى الطبيعة البشرية يتمثل
فى نزعة سفاح القربى ونزعة القتل عند الانسان على سبيل المثال .
والايمان بالخطيئة الأزلية فى صميم اللاهوت الجديد ، الذى يسمى أحيانا
الأورثوذكسية الجديدة ، أو الواقعية المسيحية . وقد بزغت خلال الحرب
العالمية الأولى ، وعاصرت الحركة الفرويدية ، وهاجم زعمائها اللاهوت
الليبرالى ، أو المتجه اتجاها عصريا ، وبخاصة ما قاله عن « الايمان
الكامن(١٦) » ، كما سماه اميل برونر Brunner ، وتنحدر فكرة « الايمان
الكامن » من المثالية الجرمانية ، وسبق أن دعا اليها شلايرماخر وريتشل
بين آخرين ، وترى أن الله كامن فى الموجودات ، وبذلك أقام المذهب
اتصالا بين الله والطبيعة والانسان ، وهكذا يكون قد نفخ فى الانسان ،
وعلمه كيف يفكر فى نفسه كشبه اله ، عقلانى وخير بالقوة ، قادر على
انقاذ نفسه . ويصح ما أدركه يسوع (بالقوة) كما قال واحد من
اللاهوتيين العصريين أولا عن كل البشر : « فالانسان الحق (أو النفس
العليا) مقدس وأبدى ومتكامل مع الوجود الالهى - وثانيا - تتحقق هذه
البشرية الالهية بالتدرج وانما بكل ثقة ، وتتجلى على المستوى
الفزيائى (١٧) » . ومما له دلالة أن هذا « العصرى » ذاته ، كان يغنى

(١٦) انظر فيما بعد صفحة ٤٩ عن immanentism أو immanence Faith

(١٧) R. J. Campbell فى كتاب The New Theology

ماكميلان نيويورك ١٩٠٧ ص ١٠٧ . استشهد بها W. M. Horton فى كتاب
Contemporary English Theory. نيويورك ١٩٣٦ ص ٣٤ . فيما يتعلق بكامل
القس فى كنيسة City Temple بلندن انظر فيما بعد ص ٤٩ .

نعمة مختلفة سنة ١٩١٦ . اذ ركز آئنثد على الخطيئة والشر . وفى الحق ، لقد فتحت الحرب أعين كثيرين من رجال اللاهوت على « حقائق » الطبيعة البشرية . ولربما ساعدت هذه الحقائق أيضا على توكيد آراء فرويد ، وتعميقها ، أى ما قاله عن الغرائز العدوانية وغرائز الموت . وإبان الحرب كان كارل بارت متشابها مع صاحب الغبطة الانبا كامبل قد تعلق بالروح العصرية ، وعكف على قراءة لوتر وكالفان والقديس بولس المرة تلو الأخرى ، وقرأ أيضا سورين كيركجورد ، ونزع بارت الى الدعوة الى عدم وجود تواصل راديكالى بين الله والانسان ، أو أية ازدواجية بينهما - فالانسان غارق فى الخطيئة من اثر السقطة ، ويحيا تحت حكم الله ، وكتب بارت شئ تعليقه على رسائل الى الرومان ١٩١٨ : ان البشر الذين يقطنون عالم الموت هذا « هم أهل الخطيئة ، انها الخطيئة التى نعرف بها الانسان كما نعرفه ، لأننا لا نعرف أى بشر بلا خطايا ، والخطيئة قوة . . قوة ذات سيادة ، تعتمد عليها فى السيطرة على البشر » . وكتب اميل برونر بنفس القدر من التأثير : « الشر يسكن فى مركز ارادة الانسان نفسه . . ان شيئا ما قد حدث ، ولم يعد فى مقدورنا السيطرة عليه (اعتراف الخطيئة الأزلية) ، ويفوق الخراب مقدرتنا على اصلاحه » (١٨) . والانسان عند بارت عاجز ، ولا أمل عنده . ويتساوى عجزه عن انقاذ نفسه مع عجز فرويد عن انقاذه ، فالله وحده ، قادر على انقاذ الانسان بما يوحى به ، وبنعمة ، مثلما يقوم عالم النفس فى مذهب فرويد بدور المصلح ، أو بدور قس الاعتراف .

ورفض الفيلسوف الكاثوليكي جاك ماريتان ما قاله بارت عن « تحول الانسان الى عدم فى حضرة الاله » ، وعلى العموم لقد اتسمت توكيدات بولس أو أغسطين بقوتها فى البروتستانتية المعاصرة أكثر منها فى الكاثوليكية . وحرص الاتباع الجدد لتوما الاكوينى بوجه خاص على المحافظة على تشبيه الاكوينى الوجود أو الكينونة الجامعة بالله ، وبذلك لا تظهر مثل هذه الفجوة الكبيرة بين الانسان والله . وبالرغم من شدة تأكيد الفكر الكاثوليكي لوجود الشر فى كل موضع من العائى ، وعلى خطيئة المذهب الانجليكانى (اذ رأى ماريتان أن زهو الانسان بالعقل هو

(١٨) Karl Barth - رسائل رومانية ترجمة Edwyn Hoskns اكسفورد ١٩٣٣ ص ١٦٧ ، والى كتاب The Theology of Crisis نيويورك ١٩٣٠ ص ٥٣ ، ٥٤ . كان برونر - الذى عمل أستاذا للاهوت لبعض الوقت فى جامعة زيورخ أقل تطرفا فى نظره للخطيئة واللاهوت الطبيعى من بارت . وكان بارت واعظا ولاهوتيا وشغل كرسي اللاهوت فى ثلاث جامعات ألمانية قبل أن يقصيه النازى من ألمانيا .

سبب كل بلايا الحياة الحديثة كالعلمانية والمذهب المادى البورجوازي والماركسية (والقوى الشيطانية التى تعمل من خلال الانسان . وكانت الحركة النازية هى التى خطرت ببال المبجل صاحب الغبطة الواز ماجر عميد كلية اللاهوت فى جامعة سالزبورج عندما كتب سنة ١٩٤٦ : « أننا بلغة اللاهوت قد نقول : ان عواقب الخطيئة الأزلية ليست فى ذاتها شيطانية . انها انسانية ، ولكنها من المداخل والمنافذ التى تنفذ منها الشياطين (١٩) » ، ان هذه « الروح الأبليسية » ، كما تسمى أحيانا ، وهذا التركيز على الأبليسية ، أو الاستعاضة عنها بالطبيعة البشرية ، ربما كانت أوضح فى الأدب الكاثوليكي ، منها فى الفلسفة الكاثوليكية « أو اللاهوت الكاثوليكي . وروايات جورج برنانوس (كرواية *Sous le soleil de Satan* ١٩٢٦ مثلا) ، وروايات فرانسوا مورياك وجراهام جرين حافلة بالروح الأبليسية .

وفى الواقع أن الأدب الخلاق والفن الخلاق قد سجلا على نحو أفضل التقدير المتدنى الجديد للانسان ، لا من ناحية اللاعقلانية أو المرض أو الشراهة ، أى المساوىء التى تعد متوطنة فى طبيعته ، وانما أيضا من ناحية وضعه اللابطولى بالضرورة . وهذه حقيقة معروفة ، وتكفى أمثلة قليلة لاثباتها ، ومن ناحية تصوير الشر الانسانى ، لربما بدا من الغريب فى الحق أن لا يتسلط على الكتاب والفنانين موضوع انسانية الانسان أو لا انسانيته فى النظر الى الانسان الآخر فى حقبة الحروب الكبرى ومعسكرات الاعتقال ، وهذا هو جوهر رواية وليم جولدبرج *The Condemned of Altona* (١٩٥٩) ، وحاول جولدبرج أن يكتشف ما الذى يشبه الانسان عندما ينتزع منه رداء الحضارة فأجرى احدى التجارب ، واخترع موضوع حادث ارتطام طائرة ، وأسقط نفرا من الانجليز من تلاميذ المدارس على جزيرة قاحلة غير مأهولة ، وراقب ما يحدث لهم : لقد ارتدوا جميعا - باستثناء قلائل من الغلمان - الى الهمجية ولم يتحولوا الى همج نبلاء (فيها سخريه من روسو) وانما الى همج غلاظ القلوب ، ولاعقلانيين ، ونفس كل واحد منهم عن روح التدمير الكامنة فيه بالعدوان على الآخرين ، ولم يتركز موضوع احدى تمثيلات سارتر على الحرية ، التى بدت واضحة فى مؤلفاته الوجودية ، ولكنه دار حول القدرية ، فالانسان محكوم عليه بحكم طبيعته أن يقترب الشر .

(١٩) *Satan*.. نشر Sheed and Ward نيويورك ١٩٥٢ ص ٤٨٩ . ويتألف هذا الكتاب من مقالات ألفها علماء كاثوليك من أوروبا . واسم مقال Alois Mager هو *Satan in our Days*

وما خطر ببال سارتر آنثو هو الروح الاجرامية فى القرن العشرين ، من هو المسئول عنها فى نهاية المطاف ؟ ، وتجىء الاجابة صادرة من صوت البطل فرانس فون جيرلاخ ، وتسمع من شريط تسجيل يدار بعد وفاته : « ما كان من المستبعد أن يكون عهدنا عهدا طيبا ، لولا أن الانسان منذ أمد لا يذكره قد خضع لرقابة عدو قاس ، أقسم على القضاء عليه ، أى على الوحش الأصلع الشرير آكل لحوم البشر ، انه بمعنى أصبح الانسان بالذات » ، وضرب فون جيرلاخ الذى ينتمى الى النازية (وجزار سمولنسك) الوحش ، عندما رآه على مرأى من عيون جيرانه ، وألقى به على الأرض من قبيل الدفاع عن النفس ، ثم اكتشف فيما بعد أن الوحش مازال يحيا بداخله ، وبدأ يشعر بالذنب والجرم : « ان الانسان قد مات » ، وأنا شاهد على ذلك (٢٠) .

واختار المصور الانجليزى فرنسيس بيكون (وهو من فناني القرن العشرين) هذه الفكرة موضوعا للوحاته . ومن سخریات الأقدار ، أن يكون المصور واحدا من الذرية المتأخرة للفيلسوف فرنسيس بيكون من عهد اليزابث العظيم ، ولقد سبق أن كشف التعبيريون بالفعل عن الطبيعة البشرية البدائية ، التى كانت تتسم غالبا بعنف مظهرها ، وافتقارها الى الضوابط ، واستحضر السيرياليون فى عشرينات القرن العشرين صورا مثيرة للتقزز منتزعة من العقل الباطن ، بينما كانوا يتظاهرون « رسميا » بأنهم من المتفائلين (كما يبين من منشورات بريتون المتعاقبة ، التى ربطت بين الحركة الرومانتيكية والشيوعية وتحدثت عن « تحرر الانسان ») . واتبعت الكوابيس فى لوحات بيكون (كالشخصيات المصايدة المحبوسة فى صناديق شفاقة ، ودراسة عمليات الصلب والمذابح والأجنة) هذا الاتجاه العام ، ولكنها كانت قطعاً متفائلة . فلقد صور بيكون مثلا فى احدى لوحاته ١٩٤٦ جزارا متوحشا تحت مظلة (لوحة رقم ٥) وهو يعبر عن مشاعر الفزع ، والمراد منا هنا أن نشاهد الوحشية والشر والهلع جميعا الذى استطاع أن يحدثه الانسان فى أى عهد ، وليس مجرد أهوال حرب معينة .

ويتمثل الانسان الضحية لنا فى صورة أكبر فى أدب القرن العشرين وفنه ، من الانسان الشرير ، وهذه هى الصورة التى تسقط على أفضل وجه الروح الجديدة للحظ من النفس (أى النفس موضع

الازدراء ، والمتشعبة ، التى لا تساوى شيئا أساسا ، الدارجة ،
والعاجزة فى وجه الظروف التى تزيد عن الظروف الاعتيادية de trop
المفتقرة الى كل من المصدقية أو القامة) ، أو اللابطل بكل اختصار .
وتحضرنا فى هذا المقام رواية جيمس جويس « مستر بلم » الفقير
الضئيل حسن الطوية ، وكذلك شخصية « ك » عند فرانس كافكا
وروكينتان عند جان بول سارتر ، وشخصيات كثيرة أخرى ، ويعلن عن
محاكمة « ك » لجريمة لم يعلن عن هويتها ، ويحاول ك الاهتداء الى العدالة ،
ويعجز عن العثور عليها ، وينتهى الأمر بالقضاء عليه مقابل محاولته ،
ومرة أخرى فى رواية التحول ، يستيقظ انسان ما فى صباح يوم من الأيام
بعد أن أمضى الليل منزعجا من أثر أحلام غير مريحة ، ليلقى نفسه قد تحول
الى حشرة ضخمة ، ويزحف حول الحجرة : « انه سرير انسان عادى ، وان
كان صغيرا للغاية » ، ولكنه لا ينهض أبدا ، وتزداد حركاته قصورا حتى
سوته ، وأيا كان هذا الشخص ، فان جريجور سامسا عند كافكا ، قد
مثل صورة شفافة للانسان الحديث الدائم الانكماش . لقد كان هذا
نوع الصور التى عرضها سارتر فى ثلاثينات القرن العشرين . ففي
Nausea ١٩٣٧ يزور انطوان روكنتان اللابطل عند سيارتر متحف
بوفيل ، وهناك يشاهد صور صفوة أبناء البلد فى القرن التاسع عشر ،
ويدون فى مذكراته ما يلى : « بغير أى تحفظ عقلى ، فاننى معجب بحكم
هذا الرجل » ، إن كل هؤلاء المواطنين المحترسين يفهمون كل شيء كحقوقهم
وواجباتهم ، حتى ما سيحل بهم بعد موتهم ، ومن ثم فانهم يتصرفون بكل
ثقة ، ولكن بالطبع كان كل هذا اللغو وهما ، منلجا أوضح قبل ذلك :
« للانسان الذى علم نفسه بنفسه » وكان يتحدث معه فى مقهى المدينة ،
وتشابه هذا الرجل مع الناس المرسومين فى اللوحات . اذ كان هذا
الشخص الأخير من الانسانيين ، الذين يؤمنون بالانسان ، وان كان
لا يؤمن بالله ، أى يؤمن بشجاعته وانسانيته ، وبالانسانية كهدف ،
ويقول روكنتان : ليس الأمر هكذا ، فكل ما يعرفه الانسان هو أنه
موجود ، وأن العالم موجود ولكن لغير سبب ، وكتب وهو يتأمل حالة
الانسان : « لقد كنا كوما من الكائنات الحية ، ولم يكن لدينا أوهى سبب
لأن نكون هناك . . . وأنا — ناعم ضعيف مبتذل ومقرف أحتال بأفكار
قاتمة . . . وأنا أيضا كنت على الطريق » حقا ان الانسان جرد ولكن الحرية
التى ظن أنه شعر بها كانت « أقرب شيها بالموت (٢١) » ، كفى هذا

(٢١) Sartre — (La Nausée) الترجمة Lloyd Alexander

لندن ١٩٤٩ ص ١١٤ — ١٢٣ ، ١٥١ ، ١٦٥ ، ١٧٢ — ١٧٣ .

بالنسبة لحكم الانسان ، فهو بكل بساطة الانسان *de trop* أو بمعنى
أصبح شيء أكثر من الانسان .

وفي فن الرسام المثال السويسري ألبرتو جياكوميتي ، لم يكن
المعنى الأسمى هو شعور الانسان بقدرته على الاختيار ، بقدر كونه
الشعور بابتعاد الانسان ، ووحدته ، وشعوره بالهلع ، هنا أيضا لا يلزم
أن تتوافق شروح الفنان الشفهية لأهدافه بالضرورة هي وما يعتقد أننا
نراه في عمله الفني . وكان جياكوميتي بالذات مجربا كثير الاهتمام
بمشكلات المكان ، ومنظر الأشياء كما تبدو للعين الانسانية أو للخيال ،
أو الذاكرة ، والمسافة التي تفصل بيننا وبين الأشياء في مختلف
الحالات ، غير أن ما كان يعنيه أكثر من ذلك هو كيف نقدر أعمالا مثل
« المرأة التي أضاعت حياتها سدى » ، واللوحة التي كثيرا ما ظهرت في
مستنسخات « ميدان المدينة » أو « ساحة المدينة » وفيها يتعاقب مرور
الشخصيات ، الواحدة تلو الأخرى دون أن تنبس ببنت شفة ، ولوحة
أخرى هي ، يدان تمسكان بالفراغ . ومن المعروف أن جياكوميتي قد
اتصل بعض الوقت بالسيراليين ، وأنه كان صديقا لسارتر . ومهما
كانت دلالات ذلك فإن ما يهمنا هو أن الكثير من الأعمال الفنية لجياكوميتي
تعرض صورة النفس الهلوع التي لا تكف عن الشعور بالخوف من الفراغ
(لوحة رقم ٦) ١٩٣٤ - ١٩٣٥ مما زاد من تقلص حجمها ، وخفة
سرعتها ، وقال جياكوميتي بعد أن رسم لوحة تضم شخصا دقيقة سنة
١٩٤٥ ، أنه ما أن بدأ يرسم من الذاكرة ، مرة أخرى ، حتى انتابه
« الفرع من انثمائل وقد رأى حجمها يزداد انكماشاً وتقلصاً ، فاخفت
الرأس ولم تعد السحنة تمثل أكثر من نتفة من الحقيقة الا بعد أن تضاعف
حجمها (٢٢) » . ويبرز معنى الانسان الضحية ربما بوضوح أكثر في
بعض جوانب من الأعمال الفنية التشخيصية عند اثنين من الفنانين
الانجليز . واللوحة الأولى التي سنذكرها مثالا هي **Roman Actors**
(١٩٣٤ - لوحة رقم ٧) لويندهام لويس الذي ابتدع أسلوبا في التصوير
يعرف بالـ **Vorticism** ويصور أشكالا انسانية ، اتخذت مظهر الآلة ،
وتعد نماذج ممثلة للحضارة التي يسوقها الانسان الآلى أو « الروبوت »
على حد قول لويس ، وثمة تباين حاد بين صورة الانسان الروبوت والصورة
البروميتية التي ازدادت شعبيتها ابتداء من عهد الفيلسوف فرنسيس
بيكون (القرن السابع عشر) للانسان الذي يسيطر على الطبيعة ،

(٢٢) جاء الاستشهاد بها في كتاب Alberto Gicometti مقدمة لـ Peter Selz

ميونخ ١٩٦٥ من ٤٧ .

واللوحة الثانية التي اخترناها اسمها .
Seated Woman with Arms Extended

(١٩٥٣ - ١٩٥٧) . لوحة رقم ٨ . وهي من ابداع النحات الأقرب الى الشباب كنيث ارميتاج ، الذي استرعت أعماله الفنية انتباه الجماهير حوالى منتصف القرن . وتمثل اللوحة شخصية انسانية عاجزة بغير خفاء ، أى انسان أقرب الى شكل البقرة ولكن أعضاء جسمه متصلبة بعيدة عن المرونة ، عاجزة عن السيطرة على بيئتها ، ولقد قورنت هذه اللوحة بصورة البقرة العاجزة كما رسمها كافكا فى روايته « التحول » .

لم تقدر المعانى التى عرضت فى هذا الفصل (كالياس الابستمولوجى ، والنسبية والخط من النفس) على الاحاطة بكل ما قيل عن الانسان خلال هذه الحقبة ، وحارب الوجوديون وعلماء النفس المختصين بالشخصية والفرويديون أيضا لشد أزر الذات أو العلو عليها فى حركة مضادة للحتمية البيولوجية ، أو الأفعال الشرطية ، عند السلوكيين ، وإبان ثلاثينات القرن العشرين ، وخلال فترة المقاومة (ضد ألمانيا أثناء الحرب العالمية الثانية) اتجه كتاب كثيرون بالمثل الى تأكيد دور « الالتزام » و « التمرد » ، واتجهوا - كما فعل أندريه مالرو - الى تعريف الانسان « بأنه خلاصة أفعاله ، أى ما فعل ، وما بوسعه أن يفعل » ، وأوديسا مارلو فى هذه الناحية عظيمة الأهمية ، ان لم نعتبرها نموذجا لهذا النوع من الأعمال . فبعد أن سلب الأضواء على « موت الانسان فى كتاب La tentation de l'occident ١٩٢٦ ، اتجه فيما بعد الى الحديث عن « القوة الكامنة ، والمجدد الكامن وراء كينونة الانسان » ، وثورة الانسان ضد الأقدار فى عالم الفن ، وفى الناحية العملية معا .

وشددت الوجودية على حرية الانسان ، ووضعتها فوق كل المعانى الأخرى ، فاعتمادا عليها ستتسنى له معرفة نفسه ، وعقب فلاسفة الحركة : مارتين هايدجر وسارتر وجابرييل مارسيل جميعا على فقدان الانسان الاحساس « بالوجود » فى الأزمنة الحديثة ، غير أن الانسان عبارة عن كينونة أو Dasein . ومع هذا فان الكينونة ، كما فهمها الوجوديون لم تكن معنى ثابتا ولكنها معنى دينامى ، فينبغى أن لا يفهم الانسان بلغة الجواهر الساكنة ، أو على أنه من الميسور أن يرد الى قوانين عليية تنطبق على الطبيعة برمتها (المذهب الوضعى) ، أو ككائن يمكن ادراجه تحت تصورات كلية (المثالية) . وهكذا يكون ما يعنيه تصور الانسان كوجود فى الواقع هو تصوره كامكانات أو صيرورة ، والمعنى الحرفى لأن « توجد » هو أن تبرز وتبرز وتختار وتعلو على القوى المؤثرة فيك ، لا أن تكون مربوطا ربطا تاما بالماضى . فالوجود يشير الى المستقبل .

وكما قال لودفيج بينز فانجر وهو واحد من مؤسسي السيكولوجية الوجودية : لا يتعين أن يكون عالم الأشياء Umwelt ، أي الدوافع البيولوجية والقوانين الطبيعية التي يتوافق معها الانسان ، لا يتعين السماح لهذا العالم بالسيطرة على عالم الانسان الخاص Eigenwelt أو الوعي بالنفس والعقل و « الروح » ، وعندما يتحدث الوجودي عن الانسان فان ما يقصده دائما هو الانسان الفرد والنفس الفردية ، وليس das Man ، أو الانسان الذي لا يزيد عن جزء من الكتلة البشرية والمفتقر الى التفرد والأصالة والقدرة على الاختيار ورفع Eigenwelt الى الصدارة في حياته ، ووصف بينز فانجر هذه الحالة باختيار الوجود ، وكانت هي المشكلة التي واجهت فرويد كما رأى بينز فانجر ، اذ رأى فرويد الانسان كطبيعة Homo natura ، أي قادر على تفسير أفعاله كآليات ودوافع وقوانين . ولقد اعترض بينز فانجر على هذه السلبية المزعومة في مذهب فرويد ، ووضع أنثروبولوجية أخرى في مقابل فكرة انسان homo natura ، « أي العلم الطبيعي الحق أو الفكرة البيولوجية النفيسة كما دعاها فرويد ، الذي اعتبر كل التقلبات أو التغيرات تتخذ نفس المظهر الأساسي للغريزة نفسها وبذلك تصبح عاملا دائما الحضور وفعالا لا يسمح بأي تغير حق » ، أما الوجود كما تخيلته أنثروبولوجية بينز فانجر فانه يسمح بإمكان حدوث « التحول الحق » ، بعكس فرويد الذي لم يعرض أكثر من « جذع » الكل واحتاجت فكرته عن الطبيعة الخريزية للانسان الى « انماء » ، ومن المثير للاهتمام ، أن لا يربط بينز فانجر بين سيكلوجية الوجودية - بقدر كبير - وبين فرويد (الذي اعترف بأنه تعلم منه الكثير ، مثلما اعترف بفضل هررد وجوته ودلتاي ، الذي عرفه أن الانسان لا يفهم الا من تاريخه ، غنى عن القول أن التاريخ لم يدل عند بينز فانجر على الحتمية ، ولكنه دل على قدرة الانسان الخلاقة ، كما عبرت عن نفسها في العلم والفن والأخلاق والدين (٢٣) .

(٢٣) انظر بوجه خاص المقالين كتبهما Bins Wanger بعنوان

Freud's Conception of Man in the light of Anthropology

(خطاب في ذكرى العيد الثمانين لمولد فرويد) وعنوان المقال الآخر :

Freud and the Magna Charta of Clinical Psychiatry

وأعيد طبع المقالين في كتاب Being in the World - صفحات مختارة لودفيج بينز فانجر ترجمة Jacob Needleman نيويورك ١٩٦٣ - كان فرويد يتراسل هو وبينز فانجر . ولكنه وصفه بأنه محافظ كما وصف تحليله الوجودي بأنه حركة رجعية تعيدنا الى فكر الروح .

وتأثر أورتيجا أى جاسيت بالمثل بدلتاى ، واستعمل أيضا لفظة وجودية للتعبير عن تصوره للانسان فقال : « ان الانسان ليس له طبيعة ، وما عنده هو التاريخ » . فلا العلم ولا المثالية بقادرين على اكتشاف طبيعة الانسان ، لأن الانسان أكثر من جسد وروح ، وكلاهما معنيان ساكنان ، وليس الانسان « كيانا جاهزا » ، ولكنه كيان يقبل التشكل الى ما لا نهاية ، فلما كان الانسان يملك الحرية ، لذا ففي مقدوره أن يحدد ماذا يريد أن يكون ، وكان أورتيجا يعتز بهذه القدرة التشكيلية عند الانسان ، وقال أنها تتكشف بالتاريخ (٢٤) » ، وكثيرا ما تحدث البير كامى على نفس النحو ، وطرق المعنى نفسه ، وان كان قد ادعى أنه ليس وجوديا (لأنه اعتبر الوجودية كما تمثلت لسورين كيركجورد تتطلب « قفزة » الى الايمان الدينى - كما ظن كامى - وهذا يعنى الاستغناء عن العقل) ، وكان كامى قادرا على القول بعد الحرب العالمية الثانية « اننى متفائل فيما يتعلق بالانسان » ، ووضع كامى - مثلما فعل مالرو - نظرة أكثر ايجابية عن الانسان . ولربما حدث هذا أثناء اشتراكه فى المقاومة الشعبية ، أو لعله بسببها ، ونبتد كامى الجدل الهيجلى الماركسى للتاريخ ، واعتقد أنه حول الانسان الى دمية . والانسان حر ، ولا تسيره أية دفقة حيوية محتومة . فهو قادر على اختيار تحدى السخف absurd ومحاربة الظلم الاجتماعى حيثما اكتشفه . وهكذا فهناك أبطال ، كما أن هناك لا أبطال فى أعمال كامى - كالغازى والمتمرد والطبيب الطيب القلب ، الذى يحارب الطاعون ، وهناك أيضا وبحق لمحة من الخاصة البطولية للانسان واضحة فى الكثير من الفكر الوجودى والأدب الوجودى .

غير أنها بطولة توصف بالحلاوة والمرارة معا ، اذ كان الأبطال ، الذين يظهرون فى هذه الأعمال ، من أسخف الأبطال ، فهم يعرفون أنهم يحيون فى عالم سخيف ويعرفون أنهم اشكال ، وأن العالم اشكال ، فقد يكون كل شيء حرا فى العالم ، ولكن وقبل أن يجهر كامى بهذا القول فإنه سبق أن قان مقارنا موقفه بالموقف المسيحى ، « أنه متشائم فيما يتعلق بالمصير الانسانى (٢٥) » ، وكان سارتر - وكان مناقسا لكامى فى بعض

(٢٤) انظر الى مقال Ortega الشهير عن التاريخ كملهب فى كتاب الفلسفة والتاريخ (مقالات مقدمة الى أرنست كاسير) جمع R. Klibansky أكسفورد ١٩٣٦ .
 (٢٥) Albert Camus « شذرات من بيان ألقى فى دير دومينيكي فى Latour-Maubourg سنة ١٩٤٨ ضمن كتاب المقاومة والثورة والموت ، ترجمه من الفرنسية الى الانجليزية Alfred A. Knopf نيويورك ١٩٦١ من ٧٢ - ٧٣ .

المناسبات - قد دفع أوريسست بطل تمثيلية « الذباب » ، التي ظهرت أثناء الحرب الى القول فى النهاية - ، وبعد أن قام بدور البطل فتحدى الاله زيوس والطاغية اجيستوس ، وبذلك استعاد الحرية لأهل أرجوس - « محكوم على أن لا أتبع أى قانون غير قانون أوريسست » ، وقال سارتر : « ان الحياة البشرية تبدأ من الجانب البعيد من اليأس » ، وهكذا لم يستطع حتى الانسان الوجودى الهرب من الاتصاف بالاشكال . وتحدث ايمانويل مونييه - وهو واحد من حركة « الشخصية » أو أنصار تدعيم الشخصية الانسانية فى فرنسا ومحرر الصحيفة الجديدة *Espoir* عن « اساءة وضع التصور الكلاسيكى للانسان » فى القرن العشرين ، وقارن هذه الحالة باساءة وضع أصحاب المنظور الاقليدى فى نظر علماء الهندسة الذين جاءوا فيما بعد ، وليس من شك أنه قد حدثت أمثال هذه الاساءات للوضع ، وبسببها ، أصبح الانسان أقل وضوحا فى ادراكه لطبيعته ، وساء اعتقاده فى نفسه ، وكتب مونييه فى ثلاثينات القرن العشرين ، وكان مهموما لأسباب مفهومة ، ويخشى أن يؤدي الغيظ المترتب على نفى الانسان للانسان الى تدمير الانسان للانسان » (٢٦) . وكان من الشائع على هذا العهد الكلام عن الضجر ، مثلما فعل مونييه ، بعد أن حلت كلمة الضجر محل السعادة ، التي كانت يوما ما فكرة مستحدثة فى أوروبا .

(٢٦) Emmanuel Mounier - أزمة القرن العشرين . ضمن كتاب *Be not Afraid* - دراسات فى سيكولوجية الشخصية ترجمة Cynthia Rowland . نيويورك ١٩٥٤ ص ١٤٦ - ١٤٨ .

احتجاب الاله *

حددت الرسائل اللاهوتية لديتريش بونهوفر ، التي اشتهرت فيما بعد ، وكان قد دونها أثناء سجن النازيين له ، الملامح البارزة لما جرى في أوروبا من الناحية الدينية في النصف الأول من القرن العشرين ، وتتلخص في النقاط الآتية : أولاً - الاتجاه الشامل نحو العلمانية ، وثانياً - ظهور مذاهب لاهوتية جديدة لمواجهة هذا الموقف . وثالثاً - إشارة سريعة لشعوره بالأسف لأن الوقت لم يمهل له لذكر أى شئ آخر ، بعد أن نفذ فيه حكم الاعدام وكان لا يتجاوز التاسعة والثلاثين من عمره ، على أنه قد نوه الى قرب ظهور مذهب لاهوتي أكثر راديكالية يحمل اسمه واختار له عنوان : « المسيحية اللاهوتية » . ولقد نشأ بونهوفر في أسرة علمانية ، كانت تسخر من اللاهوت ، واضطهده الدولة الألمانية (ليس لما أبدى من آراء دينية ، وانما لدوره في مقاومة الحكومة) . وكان بونهوفر في موقف أفضل من الأكثرية ، مما ساعده على تقدير الخطوات

(*) يتطلب العنوان الغريب الذي وضعه المؤلف لهذا الفصل شيئاً من التعقيب والايضاح ، فأولا لا بد أن أطمئن القارئ الى أن المؤلف شديد الإيمان بضرورة الدين ، ومن ثمة فانه اعتبر قضية الله ضمن الأسئلة الدائمة ، التي لا تتأثر بالزمن ، ولا تخضع للصيرورة ، ولعله رمى بذكر بعض النظريات ، التي شلت عن هذه القاية ، الى اثبات عدم جدواها ، وأغلب الظن انه نسب اليها ما سماه في نهاية الكتاب الثالث (عن القرن التاسع عشر) بالنكسة *Fin de siècle* ، وما سماه في نهاية هذا الكتاب بالهيار الغرب . . فهو شديد التمسك بوجوب بقاء الدين وفكرة الله ، كقضية أساسية أو ضمن الأسئلة الدائمة . وعنوانه « احتجاب الاله » متأثر بعنوان الحلقة الأخيرة من ملحمة فاجنر « غسق الآلهة » *Goetterdaemering* وكذلك بعنوان أحد كتب نيتشه التي هاجم فيها فاجنر وعنوانه « غسق الأوثان » .

التي خطتها العلمانية ، ففي رسالة بتاريخ ٨ يونيو ١٩٤٤ ، كتب رسالة الى صديقه بيتهاجه أعرب فيها عن شعوره بالامتعاض لما حدث من « عصيان كبير لله » في القرن العشرين . وحدد قرابة القرن الثالث عشر كتاريخ لبدء الحركة العلمانية :

« التي بلغت شيئا من الاكتمال في عصرنا ، بعد أن تعلم الانسان كيف يرد على كل الأسئلة الهامة دون أن يلجأ الى الله ، أو حتى يعتمد عليه كفرض فعال ، وقد اعترف بهذا الوضع في الأسئلة المتعلقة بالعلم والفن ، وحتى الأخلاق ، وقلما تجرأ أحد على اثارتها مرة أخرى » (١) .

واحتوت مكتبة بونهوفر التي آلت الى بيتهاجه على مؤلفات لأرنست ترولتش وكارل بارت واميل برونر . ومن المؤكد أنه قرأ أيضا رودلف بولتمان وبول تيليش ، وتمثل هذه الأسماء أساطين اللاهوت الحر « القديم » في ألمانيا ، كما قرأ أيضا مستحدثات اللاهوت ، التي ظهرت خلال الحرب العالمية الأولى ، وعندما كتب بونهوفر رسائله ، انتقد كل صور الدفاع عن المسيحية ، فرأى أن بارت - رغم دوره الهام كناقذ للحضارة الحديثة - قد أسرف في اتجاهه المحافظ ، وتوقعه أن يستوعب العالم الحديث العقيدة المسيحية بحذافيرها ، وأن يتبعها بفضل الايمان بالكتب المقدسة والكنيسة . أما خطأ بولتمان فلا يرجع الى غلوه في تجريد العهد الجديد من الكتاب المقدس من الأساطير ، وانما لأنه لم يذهب بعيدا في هذا الاتجاه بالقدر الكافي ، وحاول تيليش بشجاعة أن يفسر العالم الجديد ، بعد تلوينه بلون الدين ، ولكن العالم « انتزعه من فوق كرسيه ، فسار في طريقه معتمدا على نفسه » ، وحتى الكنيسة القائمة على الاعتراف فانها بعد أن شرعت في معارضة الكنيسة الخاضعة للنازية في ألمانيا - وكان بونهوفر من أقطابها لفترة ما - تعثرت ، واتجهت الى الاستعادة المحافظة للاهوت المسيحية التاريخية ، والظاهر أن رسالة بونهوفر - وان لم تتضح وضوحا كاملا - كانت تجاوزت كل لاهوت آخر ، وحاولت الاتيان بنوع جديد من المسيحية الراديكالية (*) ، سمتها الأمانة الكاملة ، و « الاستغناء عن كل مهاترات باسم الدين » ، بما في ذلك اسم الله نفسه ، الذي لم يعد له أي معنى عند معظم الناس ، وان استبقت المسيح المعذب حتى

(١) Dietrich Bonhoeffer - رسائل وأوراق من السجن جمع بيتهاجه ١٩٦٦

ص ١٩٤ - ١٩٥ .

(*) أين هي هذه المسيحية الراديكالية ، الآن ؟ ان ما بقى هو المسيحية الأصلية ، التي عاشت رغم اساءة فهمها جملة مرات ورغم ما مر بها من أعاصير - (المترجم) .

تستطيع لمس أحوال الناس الراهنة ، ولكن يبقى سؤال مفتوح : ألم يمثل دين بونهوفر اللا دينى افلاسا فى مهمة اللاهوت بأسرها ، كما فهمت تقليديا على الأقل .

لقد أصاب بونهوفر - بطبيعة الحال - عندما ذكر أن العلمانية قد أصابت شيئا من الاكتمال فى القرن العشرين ، ولقد أصبح هذا الرأى مفهوما الآن على وجه العموم بحيث قلما يلوح من الضرورى الاقاضة فهى الكلام عنه ، أو توثيق تفاصيله (٢) . ومع هذا فثمة نقاط معينة تحتاج الى توكيد لتوضيح هذه العلمانية فى منظورها التاريخى الصحيح ، ولتفسير كيف أثرت فيما استحدثه اللاهوت . فأولا - لابد من التفرقة بين نوعين من العلمانية : النوع الأول ، وقد تحدث عنه بونهوفر بالفعل وهو ما سماه كارل هايم : « بالعلمانية الحقة » . انه العلمانية الحقة التى رآها هايم سائدة بين الجنود فى الحرب العالمية الثانية أكثر من الحرب العالمية الأولى ، وأثبتت صدق نبوءة نيتشه ، وتمثل اتجاهها « صامتا » ، بعد أن استبعدت الاهتمام بالمسائل الدينية ، واعتبرت مثل هذه المسائل لا معنى لها ، ولا تستحق حتى أى استجابة مناسبة ، ولن تكون هذه الاستجابة - بطبيعة الحال - فى صورة نضال كالذى طلب من المعارضين للكنيسة والملحدين . وقال هايم : « ان مناقشة هذه المسائل لا تتخذ صورة الحوار بين الكنيسة والعالم ، فهى لا تزيد أبدا عن مونولوج للكنيسة مع نفسها (٣) » وبوسعنا أن نختار من عالم الفكر نموذجا لهذا « الانسان العلمانى » الجديد ، أى الوجودى الملحد الذى يبدأ برهانه باعلان موت الله ، فمثلا بعد أن قبل جان بول سارتر صيحة المجنون نيتشه واعتبرها حكما صحيحا على الحقيقة ، فانه اتجه الى وجود الله ، واعتقد سارتر أن هذه الوجودية الانسانية هى التى تمنح الانسان الكرامة لأنها عندما وضعت فى موضع المسئولية عن كل شئ ، فانها حررتة حتى يتسنى له خلق كل الماهيات الكائنة أو التى يمكن أن تكون .

(٢) انظر لكتاب المؤلف فرانكلين باومر Religion and the Rise of Scepticism - نيويورك ١٩٦٠ الفصل الرابع .

(٣) Christian Faith and Natural Science — Karl Heim
نيويورك ١٩٥٣ ص ١٦ . وهايم فيلسوف وعالم لاهوت معروف فى أعقاب الحرب العالمية الأولى واعتمد اعتمادا قويا على مقال
— Helmut Thielicke — Der Mensch des Sakularismus.
عند تصوره للعلمانية .

ومع هذا فقد اكتشف سارتر أن الإنسان في محنة ، وأن هذه المحنة منتسوقة لنوع آخر من العلمانية التي لا تتصف بعدم المبالاة بالمسائل الدينية ، ولكنها تتميز بالضيق لعجز الإنسان عن إجابة هذه المسائل بالإيجاب ، حتى لو كانت الإجابة هي الشعور بأنه بلا مأوى في الكون ، وكانت هذه الفكرة هي الموضوع الأساسي للآدب الجاد ابتداء من فرانس كافكا إلى ألبيير كامو : محنة الإنسان في القرن العشرين المقتنع بموت الله (*) ، ولكنه لا يشعر بالابتهاج من جراء ذلك ، كما حدث لنييتشه ، وإنما شعر باليأس ، لأنه يحيا بغير معانٍ مجاوزة (ترانسندنتالية) ، وأن كان يعرف أنه في مسيس الحاجة إليها ، ودفع آرثر كيسلر أحد شخصو رواياته إلى القول : « نحن الذين سلبنا .. سلبنا من الإيمان ، نعم نحن المشردون ماديا وروحيا » ، ويتطلع بطله جوليان ديلاثره - الذي وصف بأنه شاعر يتمتع بشيء من الإعجاب في ثلاثينات القرن العشرين - إلى مأوى جديد ، ولكن الأمل ضعيف ، وإلى ولاء كوني جديد « يتمشى مع عقيدة يقبلها القرن العشرون (٤) » ، وتعد رواية القلعة (التي ألفها كافكا ١٩٢٢ كما يحتمل) النموذج الكامل لهذا النوع الثاني من العلمانية ، ففيها يحاول اللابطل أن يتصل بالله تليفونيا هناك عند الشاطئ الصخري ، ولكنه لا ينجح أبدا ، ويكتشف كافكا أو « K » أن الله يبدو بالتناوب بعيدا وقاسيا بالمقاييس الانسانية ، ولا يقبل القياس بالعقل الانساني ، ويحتمل أن لا يكون موجودا ، ويموت « K » بغير أن يتلقى أي إخطار رسمي من البيروقراطيين في القلعة بتعيينه مساحا في قريته الواقعة عند كعب الشاطئ الصخري .

فما هو سر هذا الانحراف نحو العلمانية ، سواء أكانت « حقيقية » أم داعية لليأس ؟ ، وكما لاحظ بونهوفر فإن علمانية القرن العشرين تمثل تصاعدا لحركة تترد إلى القرون الوسطى . ولكن ثمة أسبابا خاصة وراء موجة العلمانية في القرن العشرين ، فهناك بطبيعة الحال ، أحداث معينة لم يسبق لها مثيل ، ولم يسبق وقوعها من قبل ، وكما ذكر أحد أساطين جامعة اكسفورد بفظاظة في كتاب Honest to God Debate في ستينات القرن العشرين : « كيف نفكر في وجود الله بعد معركة

The Age of Longing — Arthur Koesteler.

(٤)

ماكميلان نيويورك ١٩٥١ - ص ٢٨ ، ص ١٣٧ .

(*) لعل تمسك الوجوديين بمثل هذه العبارات الجوفاء كان سر نهايتهم السريعة ، فلقد كرروا عبارة « الله قد مات » التي قالها نييتشه قبل إصابته بالشلل ودخوله مستشفى الأمراض العقلية بفترة قصيرة ، وجعلوها شعارا مخبولا لدايمهم - المترجم .

السوم (فى فرنسا فى الحرب العالمية الأولى) وبعد أوسشفيتز (٥) »
ومن بين الأسباب الأهم من الناحية النظرية : الاخفاق الجلى للدين فى
الاحاطة بالنظرة العلمية للعالم ، أو حتى للتوافق معها على نحو مقبول ،
وكما سنرى ، لقد أدرك رجال اللاهوت الذين حاولوا تخلص الدين من
الأساطير هذا الاخفاق كمشكلة خاصة ، ومن ثم فانهم قطعوا شوطا كبيرا
لاقناع الناس بأن الايمان بالمسيحية لم يعد يعتمد على قبول ما لم يعد
يساير الزمان ، أى كونييات الكتاب المقدس ، هذا هو أول سبب ،
أما السبب الثانى فهو ظهور العلم الجديد للتحليل النفسى الذى ظهر أنه
يحاول استبعاد الدين باعتباره وهما (أو هذا على أقل تقدير هو ما ذكره
فرويد) وأنه غير جدير بأى مستقبل ، لقد اخترع الانسان الآلهة صراحة
حتى يخفف من شدة قلقه فى مواجهة أخطار الحياة ، وكتب لويس
C. S. Lewis فى سيرته الذاتية : ان علم النفس الجديد كان على هذا
العهد (ولم نستوعبه كله ، وان كان قد فعل ذلك آنثذ) غير أننا قد
تأثرنا جميعا به . وكان ما شغل بالنا أكثر من ذلك هو الفانتازيا وأحلام
المنى (٦) ، كما أن الجو المعادى للميتافزيقا المتمثل فى تفجر كل من
الوجودية والمذهب الوضعى لم يساعد على تيسير مهمة نوع معين من
التفكير الدينى . اذ دفع الميتافيزيقيين من أهل اللاهوت الى الشك ، ومن
ثم ساقوا الدين الى عالم الايمان الذى بدا غير مقبول فى نظر الانسان
العادى ، بناء على الأسباب المذكورة سلفا ، وأسباب أخرى .

ولكن من بين جميع الأسباب التى ضخمت دور العلمانية فى القرن
العشرين ، يحتمل أن تكون التاريخانية هى أكثر العوامل اكراها على
اتباع هذا الموقف . ويكاد الجميع يشيرون باصبع الاتهام اليها ، ان عاجلا
أو آجلا ، ويصفونها بأنها عقبة كأداء رئيسية فى وجه الايمان الدينى ،
وكما قال سارتر على سبيل المثال : لقد تحدث الله اليها فيما مضى ، ولكنه
الآن قد لاذ بالصمت » ، ويعنى بذلك أن الانسان فى الماضى كان يعتقد
أنه سمع الله ، ولكنه لم يعد قادرا الآن على قبول اعتقاد مماثل . وأفصح
ارنست ترولتش - وكان بالذات من رجال اللاهوت ، وان كان من
المدرسة التاريخية المعارضة للمدرسة الدوجماتيقية - عند كلامه عن
« مشكلة التاريخانية » فى عشرينات القرن العشرين وقال فى كتاب

«God and the Theologians»

Alasdair MacIntyre (٥)

Against the Self-Images of the Age.

(١٩٦٣) أعيد طبعه فى كتاب

ليوبورك ١٩٧١ .

Surprised by Joy — C. S. Lewis نيويورك ١٩٥٥ ص ٢٠٣ . (١)

مبكر : « لم يعد التاريخ مجرد وسيلة للنظر الى الأشياء ، ولكنه أساس كل فكر في القيم والمبادئ » ، ورأى أنه من سوء الحظ أن تؤدي دراسة التاريخ « لا الى فهم أفضل ، وانما الى اضعاف كل القيم والاسس الراسخة للوجود الانساني » (٧) اذ أوضح التاريخ أن كل شيء : القانون والأخلاق والدين والفن في تحول لا يتوقف ، ولربما أقنع ترولتش نفسه بأنه استطاع التغلب على التاريخانية عندما رجع الى التاريخ ، لأنه اعتقد أن دراسة التاريخ تكشف عن الحقيقة المطلقة برغم انكسارها في أشكال عديدة ، لا شكل منها مطلق ، ولا حتى الديانة المسيحية ذاتها . وعلى أي حال ، لقد أدرك ترولتش تماما المشكلة التي خلقتها التاريخانية للحضارة الغربية ، ووهب نفسه للتنبيه اليها ، ونتيجة للنقد التاريخي ، كتب ترولتش : « لقد تأثر الناس في كل مكان » - وكان يتحدث عن فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى - « بنسبية الأشياء جميعا وعرضيتها ، بما في ذلك أسنى مثل الحضارة (٨) » ، فكيف يتسنى للدين ، بعماده القائم على الايمان بالحقيقة المطلقة أن يبقى في مثل هذا المناخ .

ونهضت المذاهب اللاهوتية الجديدة التي أشار اليها بونهوفر وآخرون لمواجهة هذه الأزمة - كما سماها بعض - أو أزمة العلمانية التي هددت بابتلاع العالم ، ولواجهة أزمة أحداث العالم التي عجزت المذاهب اللاهوتية الأقدم عن التحدث عنها ، كما ساد الشعور ، وهنا سنكتفي بتناول أفضل المعروف من المذاهب اللاهوتية الجديدة ، ومن بينها « الأورثوذكسية الجديدة » كما فسرها بارت ، وعدل هذا التفسير بولتمان وتيليش وأتباع المذهب الاكوييني الجديد (نسبة الى توما الاكوييني) ، وناصرها بين آخرين جاك ماريتان ، وتأتى بعدها الصوفية الجديدة (وقد ذكرها على نحو عابر فقط) ثم لاهوت الدفقات Process أو « اللاهوت الدينامي » الذي جاءت به فلسفة الدين عند الفرد نورث وايتهد وآخرين . وان مجرد سرد أسماء هؤلاء الرجال - وكلهم من الصف الأول للمفكرين - ليؤكد مدى عنفوان التفكير الديني في ظل هذه الحضارة العلمانية . ويالها من مفارقة ! فمن جهة لقد تحولت الحضارة الأوربية الى اتباع

(٧) Ernst Troeltsch جاءت في كتاب George Iggers « معنى التاريخ عند

الألمان » ، ١٩٦٩ ص ١٧٨ ، ١٨٩ ، والكتاب الاساسي لترولتش هو Der Historismus und seine Probleme ونشر ١٩٢٢ .

Troeltsch - الفكر المسيحي تاريخه وتطبيقاته - لندن ١٩٢٣ ص ٧

وعنوان هذا الكتاب قد أسى اختياره لأن الكتاب يتألف من محاضرات أمدت للقاء في انجلترا عن التاريخانية ، وكيف يتغلب عليها Ueber Windung

العلمانية ، الى حد تجاهل مسائل الدين ، أو الرثاء لها ، ومن جهة أخرى ، لقد نهض اللاهوت ، وشارك في مجادلات فياضة بالحياة عن كيفية تحدث الناس عن الله في هذا العصر الجديد .

ولابد لكي نفهم الأورثوذكسية الجديدة أن نتذكر - أولا - التأكيد الأساس لليبرالية البروتستانتية ، التي قامت الأورثوذكسية الجديدة لقهرها ، وبأى حال ، لا تمثل الليبرالية اتجاها واحدا ، وقد أصبحت تعرف أساسا بتفاؤل نظرتها الى الانسان والتاريخ ، وعلى الجملة ، فإنها كانت تؤثر عدم اصدار أى أحكام ميتافيزيقية عن الله . وهذا هو ما ورثته عن كانط ، الذى قال ان على الانسان أن لا يعرف الله ، لأن المعرفة ، تقتصر على عالم الظواهر . وتجنب الليبرالية البروتستانتية « المقولات اليونانية القديمة كفكرة الكفاية الذاتية والكينونة والجوهر واللاتغير ، وبناء على ذلك تصورت الله كامنا فى الحياة والحضارة ، وكما هو معروف للناس فى التجربة (شلايرماخر) ، وأنه ليس منفصلا عن الطبيعة والتاريخ ، ولكنه مطلق ومنتشر فى شتى الأنحاء (هيجل) ، وربما تصورته حتى كمتناهى أو كمتغير يصارع حتى يحقق الارتقاء التطورى والتقدم التاريخى (اللاهوت التطورى) أو كضامن (وهو ما فعله يسوع لتحقيق الشخصية الأخلاقية للانسان ، وبناء مملكة الله على الأرض (البرخت ريتشل) أو على أنه يكشف نفسه فى الأنساق العظيمة للقيمة والأديان فى التاريخ (المدرسة التاريخية لأدولف هارناك وترولتش) ، وأجمل نيافة الأسقف كامبل قس معبد المدينة بلندن الرسالة الليبرالية ، فحث الناس على الكف عن التفكير فى الله « على أنه أسمى من العالم وبمعزل عنه ، بدلا من أن يعبر عن نفسه من خلال العالم » ، و « عندما أقول الله فأننى أقصد القوة الخفية ، التى تهتدى الى التعبير فى الكون .. والحاضرة فى أدق ذرة ، وفى الكل المذهل العجيب . ولقد اكتشفت أن هذه القوة هى الحقيقة الوحيدة ، التى ليس بمقدورى التخلص منها فياترى أى شئ آخر تكون .. انها نفسى (٩) » .

وتداعى هذا « اللاهوت الجديد » - كما سماه كامبل - عندما اندلعت الحرب العالمية الأولى ، فقد تخلى عنه كامبل ذاته ، وحذا حذوه بارت وتيليش ، وان كان - كما سنرى - قد ترك بصماته عليهم جميعا ، ومن

(٩) The New Theology — R. J. Campbell لندن ١٩١٣ ص ٤ ، ص ١٨

لكى تحصل على مقتطفات ممتازة من اللاهوت البروتستانتى الليبرالى انظر مقال
Idea of God since 1800 — Langdon Gilkey
فى

Dictionary of the History of Ideas الجزء الثانى .

بين الثالث الناطق بالألمانية ، الذى رعى الزعامة اللاهوتية فى عشرات السنوات التالية ، لعل بارت وحده كان أورثوذكسيا للغاية . ولقد حذر صراحة من شلايرماخر « أب اللاهوت الحديث » ، واعتقد بارت أنه ينتمى الى سلسلة الأسلاف التى ترتد عبر كيركجورد الى لوتر وكالفان ، ومنهما الى القديس بولس وجرميا . فما هو الخطأ الذى اقترفه شلايرماخر ؟ ، لقد حاول شلايرماخر ، مثلما فعل اللاهوت الحر بوجه عام التغلب على الثنائية الموجودة عند لوتر ، ومن ثم سعى الى انشاء معبرة بين السماء والأرض تمكن الانسان من العبور عليها بكل تبجيل وتوقير . وحاول بارت استعادة الثنائية ، وهذا هو الذى دفع خصومه الى وخز لاهوته ووصفه بأنه أورثوذكسى جديد ، ولقد سماه هو بالذات بلاهوت الأزمة ، أو اللاهوت الجدلى (بالمعنى الذى قصده كيركجورد وليس بالمعنى الهيجلى ، لأن الله وحده قادر على تحقيق تألف الدعوى الانسانية ونقيض الدعوى) ، وظهر لاهوت بارت لأول مرة مكتملا فى كتابه « رسائل روما » Roemerbrief ١٩١٨ (وهو تعقيب على رسائل القديس بولس الى الرومان) وهو الذى عرف الناس باسمه واحتوى الكتاب على محور رسالته ، رغم تحويره فيما بعد . ويقال أن هذه الرسالة هى التى دفعت أدولف هارناك العجوز ، وأستاذ بارت فى جامعة ماربورج الى الارتجاف ، وروح كيركجورد واضحة فيها لا تخطئها الفراسة (١٠) ، فلقد وضع بارت متأسيا بكيركجورد فجوة كبيرة بين الله والطبيعة (أى الله من ناحية امكان ذكر أى شئ عنه) ، اذ كان بارت فى هذه المرحلة من تفكيره ينكر حتى امكان وجود لاهوت طبيعى ، فالله فى نظره متسامى ، وليس كامنا ، أو هو آخر - بمعنى الكلمة ، وما يعرفه الانسان عن الله قد جاءه عن طريق الوحي ، أو كما تحدث الله اليه فى الكتاب المقدس عبر يسوع المسيح ، أما الطبيعة (ولم يتشبه بارت فى هذا المقام بتوما الاكوينى) فغارقة فى الخطيئة ، وبعد أن فقد الانسان الصورة المقدسة ، اغترب التاريخ بالمثل عن الله ، ولم يعد له أى معنى ، وعلى هذا فإذا أريد عبور هذه الهاوية يتعين أن تكون نقطة البدء من « الآخر » وليس من « هنا » أى من أعلى وليس من أسفل . اذ لجأ بارت حتى فى تشبيهاته الى الاستعارة من عصر أقدم ، أى قبل نكبة العلم الحديث (١١) ، ولا يخفى

(١٠) ترجمت مؤلفات كيركجورد الى الألمانية قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة (١٩٠٩ - ١٩١٢) . وليس من شك أنها قد ازدادت استهواء للمنصفين بعد أن تعرضوا لوقف ما بعد الحرب . . .

(١١) اخترع بارت مصطلحات جديدة مثل wholly other . أى الآخر تماما واللاهوت الجدلى .

ان هذا اللاهوت قد اتخذ الصدارة بعد الشعور بالاحباط فى الحرب العظمى ، ان لم يكن من أثرها وصنعها ، ولربما اعتقد أن هذا المذهب هو النظر الدينى لكتاب أوزفالت شبنجلر « انهيار الغرب » ، الذى نشر فى فترة متقاربة مع نشر كتاب رسائل من روما Roemerbrief فلا عجب بعد كل هذا ، اذا اقشعر هارناك الكوكب الساطع فى المدرسة الدينية التاريخية . وطبقا لما قاله بارت : الله تقى بار عادل . أما الانسان وتاريخ الانسان فيدلان على الانحراف عن روح التقوى ، وان مبادئ الله وحدها هى التى ستعيد الانسان الى حظيرة الايمان ، وتحقق له السعادة (*) .

وعلى الرغم من أن بولتمان وتيليش قد اشتركا فى بعض آراء بارت ، الا أنهما لم يتماثلا هما والحركة الاورثوذكسية الجديدة الا فى ضيق نطاق ، اذ كانت هناك مؤثرات واضحة أخرى تآثرا بها ، وبخاصة الوجودية . فلقد تأثر الاثنان بمارتين هايدجر ، الذى كان يدرس أيضا فى جامعة ماربورج ابان عشرينات القرن العشرين (١٢) . وفضلا عن ذلك - فان بولتمان وتيليش كليهما ، رغم اختلاف أسلوبهما قد حاولا الربط بين الدين والحضارة العلمانية ، ولكن بغير عودة الى التفاؤل الليبرالى . واشتهر بولتمان - وهو يكبر بارت بسنتين - فيما بعد ، عندما نشر أثناء الحرب العالمية الثانية مقالا بعنوان « العهد الجديد والأساطير » ، فلقد ركز بولتمان خلال هذا المقال كله الكلام على مشكلة الرسالة المسيحية : لماذا غدت المسيحية غير معقولة عند أبناء العالم الحديث ؟ ، وأرجع هذه الحالة الى أنها تخفت فى رسالتها فى الزى الخاطيء ، ولقد أثار المقال نقاشا فى الدوائر المسيحية ، ودارت تساؤلات بولتمان حول المعانى الآتية : كيف ينتظر قبول الانسان الحديث الذى شب على العلم الحديث « لكونيات عصر سابق للعلم ؟ » وكيف يتسنى للانسان الحديث الاعتقاد فى أى العالم يتكون من ثلاثة طوابق (السماء وجهنم والأرض) أو أن يؤمن بوجود ملائكة ، وأن هناك قوى أسمى من الطبيعة تتدخل فيما يدور على الأرض ، أو يؤمن بالصعود بمعناه الحرفى ، أو بالبعث الذى يتعذر قبوله لا محالة « كمعجزة طبيعية » وكانت اجابة بولتمان واضحة « اذا

(١٢) عين Bultmann استاذاً للمعهد الجديد والتاريخ الباكر للمسيحية ١٩٢١ .
وشغل Tillich وظيفة استاذ للاهوت فى ماربورج سنة ١٩٢٤ .

(*) ان تعلق الكاتب ببعض رجال اللاهوت الألمان مثل بارت وتيليش وبولتمان من أهم دلائل اثبات ايماله ، وعدم رضائه عن التقاليع الكثيرة التى أفسدت الانسانية فى القرنين ١٩ ، ٢٠ - (المترجم) .

أريد المحافظة على حقيقة العهد الجديد فان الطريق الوحيد لذلك هو استبعاد ما فيه من أساطير (١٣) « ، فلا بد أن لا يرتبط الايمان بنظرة متخلقة للعالم ، وهكذا وقف بولتمان الى جانب الليبراليين الى أقصى حد ، غير أنه اعتقد أن الليبراليين قد تخلوا ، أو حرفوا على أقل تقدير الكريجما (أى رسالة الانجيل) والأساطير أيضا ، ومن هنا فرق بولتمان تفرقة حادة بين الأساطير الخاضعة للتاريخ ، والمنظور الى العالم من وجهة النظر المسيحية وماهيتها الأبدية ، وفسر هذا المنظور أو هذه النظرة الى العالم على نحو وجودى أكثر منه تاريخى ، ففسر العهد الجديد على أنه وصف للقاء الانسان بالاله فى الهنا والآن . ويروى هذا الكتاب المقدس أساسا محنة الانسان واليأس الذى يعيش فى ظلاله فى عالم اللاتبات والموت ، وما تحقق له من خلاص بفضل المسيح ، واختلف بولتمان هو والفلاسفة الوجوديين فى نقطة حرجية واحدة ، لأن الانسان الذى سقط سقوطا كاملا لا يتمتع بالاستقلال الذاتى ، كما يدعون ، وليس بقادر على تحقيق « الوجود الحق » اذا اكتفى بالتأمل وتأكيد ذاته ، فالله المتسامى وحده هو الذى يستطيع تخلص الانسان من نفسه من خلال انقاذ المسيح ، « ان هذا يقينا ما صنعه المسيح ، وفى اللحظة نفسها التى عجز فيها الانسان عن فعل أى شئ أقدم الله وفعل — والحق أنه قد صنع بالفعل — عملا لصالح الانسان (١٤) » وعلى الرغم من اصرار بولتمان على استبعاد الأساطير ، الا أنه ظل تابعا للأورثوذكسية الجديدة فى جوانب هامة ، وتشابه هو وبارت الذى انتقد برنامجيه ، واعتقد فى وجود اغراب فى علاقة الله بالانسان ، وأن الله وحده قادر على التغلب عليه ، وفى القول بأن الانسان عاجز عن قول ما هو أكثر من القليل عن الله ، بغير أن يحول « المتسامى (الترائسندتالى) الى أساطير » ، ولا يعرف الانسان الله الا من خلال ما يوحى به .

ولاهوت بول تيليش أصعب فى تحديد طابعه ، وفلسفته الدينية أيضا ، لأنه لا ينتمى الى أى مدرسة ، كما أنه لم ينشئ أية مدرسة (١٥) ،

(١٣) Rudolf Bultmann فى كتاب Neues Testament und Mythologie (١٩٤١) ضمن كتاب من جمع H. W. Bartsch و Kerygma and Myth. — هاربر نيويورك ١٩٦١ ص ١٠ .

(١٤) نفس المرجع ص ٣١ .

(١٥) الحرب العالمية الثانية فى الولايات المتحدة وأوروبا أيضا . ولقد نزج الى أمريكا ١٩٣٣ عندما صعد هتلر الى السلطة ، ولكنه عاد الى أوروبا جملة مرات بعد الحرب .

ووصف نفسه بأنه يقف على الحدود بين الليبرالية والأورثوذكسية ، وبين اللاهوت والفلسفة ، وبين الدين والحضارة . ومن ناحية الحضارة ، اعتقد تيليش أنه يقتضى أثر شلايرماخر ، الذى حاول فى عهده أن « يجتذب المتعلقين بالحضارة من محتقرى الدين » وتتطلب هذه المهمة - فى رأى تيليش - لا مجرد الاكتفاء باستبعاد الأساطير من الكونيات المتخلفة ، أو استعمال كلمات ومعايير تناسب العصر ، وإنما يتطلب ذلك أيضا إعادة النظر فى الحضارة العلمانية ذاتها ، وتقديرها ، وكان تيليش ضد عزل الدين عن باقى مقومات الحضارة ، واعتقد أن كلا من اللاهوت الكيرجمايىقى (أى التابع الحرفى للكتب المقدسة ، الذى يردد كل ما جاء بهما) واللاهوت الليبرالى قد فعلا ذلك ، وفى اللاهوت الأول خصص للحضارة مجال الى جانب المجالات الأخرى ، أما اللاهوت الليبرالى فقد أصدر أحكاما تخص هذه الحضارة ، ومن هنا اتجه تيليش منذ وقت باكر الى التحدث عن « لاهوت الحضارة (١٦) » ، وساعدته معرفته بالفلسفة واللاهوت معا على الاضطلاع بهذه المهمة ، وكتب تيليش : « ان الدين هو جوهر الحضارة ، والحضارة تعبير عن الدين (١٧) » والفلسفة مثلا من المستحيل الاعتقاد بأنها مستقلة استقلال تاما وغير مرتبطة بالدين ، وتسأل الفلسفة أسئلة وجودية ، واللاهوت يرد عليها ، ان هذا هو ما يسمى منهج الارتباط عند تيليش ، وقد طبقه على الفن أيضا ، ومن يتأثر بزخارف الفسيفساء فى رافينا ، أو باللوحات الجدرانى فى مصلى السيستينى أو برمبرانت فى شيوخخته ، يتعذر سؤاله هل كانت تجربته دينية أم حضارية ؟ .

« ولعل الأصوب هو القول بأن تجربته حضارية » من ناحية الشكل ، ودينية فى جانب المضمون ، فهى حضارية لعدم ارتباطها بأى فعل معين من أفعال الطقوس ، ودينية لأنها تثير التساؤل حول المطلق وحدود الوجود الانسانى ، ويصح هذا تماما عن التصوير والموسيقى والشعر والفلسفة والعلم (١٨) » .

وفى الواقع فان الحضارة تدل على معان متضاربة . فهى من ناحية

(١٦) ظهر أول بحث لتيليش عن لاهوت الحضارة سنة ١٩١٩ وعندما تولى الأستاذية Privat dozent فانه قام بتدريس اللاهوت فى برلين من ١٩١٩ الى ١٩٢٤ وألقى جملة محاضرات عن العلاقة بين الدين والفلسفة والفن والسياسة وعلم النفس .

(١٧) Tillich - العصر البروتستانى شيكاغو ١٩٤٨ ص xvii

(١٨) Tillich - تفسير التاريخ - على الحافة مخطط فى صورة ترجمة ذاتية نيويورك ١٩٣٦ ص ٤٩ .

– تشير – كما فى الحالات المبينة آنفا – الى ما وراءها ، أى الى أحد المعانى الأبدية ، ومن ناحية أخرى ، فانها اذا فقدت كل احساس بالمعنى فانها قد تهوى الى عالم التفاهة أو الشيطانية . واذا استعملنا مصطلحات تيليش قلنا أنه قد أراد ديناً علمانياً دينياً ، theonomous فى مقابل الدين التسلطى heteronomous ، أو الحضارة العلمانية المستقلة عن الله .

والله عند تيليش – بقدر ما اعتقد أنه بالمقدور التحدث عن الله – ترانسندتالى وكامن معاً ، والواقع أنه قد تحدث عن كمون ما هو علوى ووجه تيليش نقداً الى « ما فوق الطبيعانية » التى وضعت الله خارج العالم الطبيعى ، وفى الوقت نفسه فقد كان لديه احساس ثاقب للغاية بغموض النظام الزمنى ، وميله الى الشيطانية demonic بنظرته الى الله على الطريقة الهيجيلية . وقال تيليش : لابد أن يوجد شيء ما « يدعم ناحية الزمان ولكنه لا يخضع لها » ، ويجوز القول بأن الله هو الخلاق والأساس الذى تقوم عليه هاوية الوجود . ومصدر كل معنى متفجر من كل ما هو متناهى كالطبيعة والتاريخ والانسان ، بيد أن الله يعنى أيضاً : « الكينونة فى ذاتها ، وليس مجرد أى كينونة (١٩) » . ورمز للعلوى غير المشروط ورآه ليس نسبياً على أى نحو ، أو صيرورة .

على أن تيليش قد تحدث أيضاً عن « التأليه العلوية » وما كان يعنيه بذلك ليس فقدان كلمة « الله » قوتها فى الأزمنة الحديثة ، وأنها تحولت الى كلمة دارجة ، وانما كان يعنى أن المذاهب التأليهية القديمة كانت لاهوتاً رديئاً :

« الله فى التأليهية اللاهوتية كينونة ، ولكنه ليس كينونة فى ذاتها . وبهذه الصفة ، فانه مقيد بالتكوين المؤلف من موضوع وذات فى الواقع ، أى أنه موضوع لنا باعتبارنا ذوات . وفى الوقت نفسه فنحن موضوعات له بوصفه هو ذات ، وهذا الكلام حاسم لضرورة العسلو على التأليهية اللاهوتية ، لأن الله عندما يكون ذاتاً فانه يحولنى الى موضوع ، ولا يزيد عن مجرد موضوع ، فلقد حرمنى من ذاتيتى لأنه أقوى من الجميع ، ويعرف الجميع . . ان الله يظهر كطاغية لا يقهر . وكينونة تبدو

(١٩) انظر الى كتاب Tillich – اللاهوت النسقى – فيما يتعلق بالمصطلحات

والتقاليد الواردة فى هذه الفقرة . ونشر الجزء الأول من ١٩٥١ .

كل الكينونات الأخرى بالمقارنة بكونننته محرومة من الحرية أو الذاتية (٢٠) » .

وهكذا سلم تيليش بوجود « اله فوق الآلهة » يعد في نهاية المطاف وراء المقولات العقلانية ، ولا يستطيع التحدث عنه إلا بالرمز ، ويلتقى به في التجربة الدينية ، لقد كانت صيغة التصور عند تيليش مماثلة لصيغة بولتمان ، فكلاهما صيغة وجودية ، اذ يشعر الانسان بعد أن قذف به في الوجود بنفسه ككينونة متناهية ، وتؤدي هذه الحالة الى شعور بالقلق يعجز الانسان عن البرء منه الا في تجربة « العلو الذاتية » ، أو كما نستطيع القول على نحو رمزي : عندما يكشف الله نفسه للانسان كروح ، وتعلم تيليش في وقت مبكر ، كما أخبرنا في واحدة من « اسكتشات » سيره الذاتية المتعددة أن الدين قد يبدأ بتجربة (٢١) الحضور الالهي ، وينتقل من هذه التجربة الى فكرة الله ، « وليس العكس » ، وعندما شدد على كلمة تجربة ، فانه وضع نفسه في صف شلايرماخر واللاهوت الفنومولوجي لردولف أوتو والصوفيين . واقترب تيليش عندما صاغ مصطلح « لاهوت الحضارة » ومصطلح « الاله فوق الاله » من معاصريه ، الذين بدت لهم تصورات اللاهوت التقليدي بلا معنى .

وتتطلب الصوفية ، التي أشار اليها تيليش ، فيما كتب ، اشارة عابرة ، وعلى الرغم من أن الصوفية لم تكن من الحركات الكبرى في الفكر الديني ، الا أنها كانت ذات دلالة ، وتحدث العميد اينج من كنيسة القديس بول في لندن « عن حدوث اعادة احياء كبرى للاهتمام بالموضوع » وترجع هذه الواقعة الى وقت باكر من سنة ١٨٩٩ ، وجاء في أعقاب محاضرات « بامبتون » لاينج عن التصوف المسيحي تيار من الكتب ذات الأهمية الفائقة لوليم جيمس (١٩٠٢) والبارون فون هوجل Hugel سنة ١٩٠٨ ورودلف أوتو ١٩١٧ ، وايفلين اندرهيل ، ولا داعي لذكر اسم الدوس هكسلي ، الذي اكتشف الصوفية في باكورة حياته ، ثم أسقطها مفضلا النزعة الهمجية السامية لدافيد هربرت لورنس (الروائي الشهير) ثم عاد اليها في النهاية كفلسفته الشخصية في رواية Eyeless in Gaza (١٩٣٦) وبوجه خاص في كتابه The Perennial

(٢٠) Tillich - شجاعة ان تكون ١٩٥٢ ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٢١) Tillich - خواطر في صورة سيرة ذاتية ضمن كتاب

The Theology of Paul Tillich ماكملان نيويورك ١٩٥٢ ص ٦ .

Philosophy (١٩٤٥) ، وفى كل هذه المؤلفات ، ثمة تنويه « بتجربة الوجد » ، التى تفوق التصور التأملى والتجربة . غير أنها ميسورة للانسان بفضل ملكة خاصة أو مقولة قبلية من مقولات العقل ، يفترض أنه حاصل عليها . ولم يكن تيليش بعيدا عن نقد الصوفية ، ومن ثم قال عنها أنها تظهر فى الأوقات التى يوجه فيها الانتقادات للمقدسات التقليدية ، والصيغ الكنائسية فى الدين ، وبوسعنا القول أيضا أن الصوفية الجديدة فى القرن العشرين قد ناظرت بزوغ سيكلوجية الأعماق وتذوق الجانب اللاعقلانى فى الحياة الذهنية ، وناظرت كذلك نقد المذاهب اللاهوتية القائلة بالكمون ، وإعادة احياء تصور ما فوق الطبيعة والتبرم من الدوجما باعتبارها متعارضة مع التجربة الجديدة المستحدثة . وباين رودلف أوتو فى كتاب طبع جملة طبعات (٢٢) ، وتأثر به تيليش ، بين عقلانية المسيحية التقليدية و « الدين الأعماق » . وماهية هذا الدين الأعماق كامن فى فكرة (أو تجربة بالأحرى) « القداسة » التى قال عنها أوتو أنها تحتوى فى باطنها على « عنصر » فوق العنصرين الأخلاقى والعقلانى ، هذا العنصر هو العنصر الـ numinous (ولعل أقرب مصطلحات الصوفية الاسلامية اليه هو « الوجد ») ، الذى يتعذر التعبير عنه ، ولكنه يؤدى الى الشعور بالعلو كحقيقة واحدة كاملة ، وانتقد تيليش صوفية أوتو باعتبارها ليست من هذا العالم ، ومع هذا فقد رأى تيليش الصوفية ضرورية لكل التجارب الدينية الحقة . انها تمثل الخط الأفقى ، وتشير الى « المعنى الأبدى فى ذاته » وبغيرها تنعدم فاعلية « الخط الأفقى » ، الذى يمثل العنصر المثل للحياة العملية والمجتمع ، ويصبح عاجزا .

وفى الوقت نفسه ، قامت الاكويينية الجديدة ، أى الحركة اللاهوتية الجديدة الأساسية التى نمت فى نطاق الكنيسة الكاثوليكية ونشرت الاتجاه العقلانى وعارضت - بطريقتها الخاصة - العلمانية والعصرية ، ولم تخل الكاثوليكية من وجود بعض المناظرين للعصرية أو الحداثة ، ومع هذا فقد ارتدت الاكويينية الجديدة الى اتجاه تقليدى للفكر ، أى الى ميتافزيقا القديس توما . ومهدت لها إعادة احياء المذهب المدرسى فى القرن التاسع عشر وتصارع البابوات الثلاثة ، وآخرهم هو البابا بيوس

(٢٢) Das Heilige — Rudolf Otto (معنى القداسة ١٩١٧) حقق هذه الكتاب

وفقا لطابعه تأثيرا ماثلا لتأثير كتاب كارل بارت : Roemerbrief الذى ظهر فى السنة التالية .

الحادى عشر ، الذى أكد فى الكتاب الموسوعى Studiorum Ducem

(١٩٢٣) دور الصدارة الذى يمتله توما الاكوينى فى اللاهوت المسيحى ، وذكر ما بين الاكوينية والمذاهب الكانطية والبرجسونية ومذهب كارل بارت. من اختلاف ، فلقد قضت هذه المذاهب على الانسان أمام الله ، كما قال الفيلسوف الفرنسى جاك ماريثان ، نعم لقد رفعت من قدرة الذهن الانسانى على معرفة الطبيعة الأساسية للأشياء ، الا أنها فى الوقت نفسه - متباينة مع الديكارتية - قد جعلته خاضعا « للموضوع ، أى الله والكينونة » وبذلك استعادت له النظام والتماسك ، ومن الجدير بالأهمية أن الاكوينية الجديدة قد تركزت على فلسفة الوجود التى رآها ايتين. جيلسون المؤرخ الكاثوليكي للفكر الوسيط فى صميم التقاليد الغربية منذ عهد الاغريق ، ومثل هنرى برجسون ، الذى كان مازال يتمتع بشعبية كبرى العدو الأساسى عندما جاء بفلسفته فى الديمومة وبمعارضته للمغالاة فى تقدير دور العقل أو الذهن anti-intellectualism

وتعلم جميع أوائل الاكوينيين من برجسون ، الا أنهم انقلبوا ضده فى نهاية الأمر ، باعتباره قمة رسل الهيرقليطية . وقال ماريثان فى أول كتبه : « ما هو جديد فى فلسفة برجسون هو الصيرورة البحتة لهيراقليطس » ، وصرح برجسون ومريده ادوارد ليروا : « أن كل شيء فى الواقع يصير وكل شيء يتطور .. وهناك تغيرات ، ولكن ليس هناك أشياء تتغير ولا تدل الحركة على وجود متحرك ، والحقيقى عبارة عن صيرورة بحتة (٣٠) » ورئى للتغلب على هذه « الأخطاء » أنه من الضرورى الى حد كبير إعادة توكيد « أولوية الكينونة على الصيرورة » ، كما ذكر الأب جاريجور - لاجرانج الكوكب الساطع فى مدرسة لوفان اللاهوت ، أى وجوب الربط بين التغير وأساس ثابت للوجود . وكان هذا ما فعله القديس توما متبعا أرسطو ، عندما فسر التغير على أنه امكان محول الى فعل وأنه من نتاج علة . وساعدت هذه الأفكار على ارجاع المسيحيين فى نهاية الأمر الى الماهية البحتة والكينونة الحرة ، أو الذات الالهية ، واستخلص ماريثان القول : « بأن الكينونة هى الشيء الوحيد الذى يدوم » .

فلا عجب اذا هاجم ماريثان فيما بعد « بيرتيار » Teilhard دي شاردان أيضا ، بعد أن حاول « تيار » وهو من اليسوعيين ومن علماء الحفريات المرموقين ، وتأثر برجسون تأثرا كبيرا ، حاول أن يضع لاهوتا

(٢٣) Jaques Marilain - فلسفة برجسون والاكوينية ترجمته الى الانجليزية

Mabelle Andison نيويورك ١٩٦٨ .

ظهرت هذه الدراسة لأول مرة ١٩١٣ .

تطوريا ، وفى هذا « الدين الجديد » . كما وصفه « تيار » أحيانا نجاء بالمسيح المتطور *evoluteur* ، وضامن تصاعد المادة البدائية الى الحياة والوعى ، وقد يتجسم هذا التصاعد فى نهاية المطاف فى انسانية جماعية عليا أو فى المسيح نفسه فى كماله ، والمسيح هو المحرك والمشارك معا فى هذه العملية التى تدور فى زمان . اذ كان لابد من وجود « بادية الهى » أو نعمة من بداية الزمان حتى يجتذب المادة تجاه الوعى والوحدة ، أى النهاية القصوى للتاريخ ، على أن عدم بلوغ المسيح أو الله الكمال ، أو أن اكتماله سيتحقق عن طريق التطور يعبر عن حكمة كبرى ، ولم يكن المدرسيون قد قالوا بعد الكلمة الأخيرة عندما وصفوا الاله بأنه كينونة فى ذاته ، لأن الكينونة تكتسب كمالا اضافيا كلما ارتقى وعى البشرية وسما ، لأن هذا يساعد على اجتذابها للاتحاد بالله ، ان هذه الوحدة الانسانية هى ما كان يعنيه تيار « بالمسيح الكامل » وتشابه تيار هو وهيجل عندما كتب قرب نهاية حياته ان ما بث الحياة فى المسيحية لم يكن الاحساس بحداثة المخلوق ، وانما هو بالأحرى الاحساس بالاكتمال المتبادل للعالم والله (٢٤) . وكان رد فعل الاكويينية الجديدة ضد هذه المسيحية الجديدة أمرا متوقعا . اذ رفضها ماريتان ووصفها بأنها غنوصية مسيحية أخرى ، أى أنها مشابهة للديكارتية ، أى من نتاج خطايا الذهن أو من خرافات اللاهوت . وتمثل « التيارية » نظرية تطويرية خالصة ، حلت فيها الصيرورة محل الكينونة . وتختفى فيها كل ماهية أو طبيعة تكونت فى حالة سكون من تلقاء نفسها (٢٥) .

ومع هذا فلم تكن التيارية – بأى حال – التيار اللاهوتى الوحيد ، الذى أكد الصيرورة . اذ تنتمى التيارية فى أرحب مظاهرها الى عائلة أكبر من الفكر الدينى تسمى أحيانا « بلاهوت الدفقات » *process* أو الـ *finitism* . ومن المستطاع اظهار تباينه تباينا حادا هو وفلسفة الكينونة الاكويينية . ومن هذه الناحية ، من الممكن القول بتباينه مع الأورثوذكسية الجديدة ، أو حتى هو والوجودية التوراوية ، ولاهوت الدفقة مستلهم بقدر كبير من العلم الحديث أو من فلسفة العلم ، وكان تيار بالذات غارقا فى التطورية . والفكر الدينى لصمويل الكسندر والفرد نورث وايتهد مستمد ، بالمثل – أو ربما أكثر من ذلك من الرياضيات الحديثة والفزياء الحديثة . وتحدثت محاضرات جيفورد

(٢٥) Maritain نفس المصدر . من المعروف أن Teilhard

كان يشعر بمضايقات من رؤسائه الذين حرموا نشر أكثر مؤلفاته تأملا واستبصارا .

لألكسندر ، التي ألقيت إبان الحرب العالمية الأولى (٢٦) بلغة التطور الحادث emergent . غير أن الكسندر قد أسمى الخامة التي تتألف منها كل الموجودات بالمكان - الزمان . ويذكرنا هذا المعنى بميتوفسكي وأينشتين (٢٧) ، كما لم ينس الكسندر التنويه ، وانبثقت من معنى المكان - الزمان مستويات متعاقبة من الوجود : المادة والحياة والعقل والألوهية . والله هو أى كيان يتصف بالألوهية ، ويعرف بأنه المستوى التالى للكمال ، الذى يتطلع اليه الكون ، أو قد يقال أن الله هو « الكون بأسره المشغول فى عملية ترمى الى انبثاق هذه الخاصة الجديدة (٢٨) » . والخلاصة أن الله فى هذه النظرة « ليس خالقا ولكنه مخلوق » ، وسيبقى الى الأبد فى حالة تكون وإعادة تكون الى جانب اتصافه بالكمون ، أى فى حالة تطور مثلما يتطور العالم . واستفاد الكسندر من الأفكار الجديدة عن المادة والتطور ، وجعل الله يتخفف من صفات الثبات والسكينة فى التأليهية ، فوسط الكارثة (يعنى الحرب) منذا الذى يظل راضيا عن إله يشارك فى تقلبات مخلوقاته ، وإن كان هذا الإله يسمح بوجود المعاناة . غير أن الموقف سيتغير اذا رثى أن الله نتاج حركة العالم ، وبوجه خاص فانه نتاج جهود الكائنات البشرية ، ويتناسب مع قيمتها ، فالله إذن ليس هو الذى يسمح بالصراع ، ولكن الصراع هو الذى يحدد . . . ما ينبغى أن تكون عليه الألوهية (٢٩) .

وانتقد وايتهد أيضا فكرة الإله الساكن والامبريالى ، أى الإله المنفصل عن عالم الطبيعة ، أو المهيمن عليه ، ولكن عند وايتهد ، كانت المراتب أكثر توازنا بين القول بالتناهى فى الكون finilism والأبدية ، وتشابه هو والكسندر فبدأ من عالم التجربة ، واهتدى فى هذا العالم أو فى الطبيعة ، بين أشياء أخرى ، الى الناحية الخلاقة ، أو الكائنات الفعلية المعتمدة على الدفقات in process وأشياء أبدية ، ولكن لا شئ من كل هذه الأشياء يقبل التفسير تفسيراً كاملاً دون رجوع الى الله ، واعتقد وايتهد أن الله يتعين أن يكون له متطلبات . ولم يخطر على باله أن الله قد خلق العالم من عدم - وهو نفس موقف الكسندر . ولكن الله فى طبيعته المبدئية أو طبيعته الذهنية ، فانه قد اتصف

(٢٦) فى جامعة جلاسجو (١٩١٦ - ١٩١٨) . والتاريخ الصحيح لمولد الكسندر هو ١٨٥٩ . وكان فى ذلك الوقت أستاذا للفلسفة فى جامعة مانشستر .
(٢٧) حول علاقة ميتوفسكي وأينشتين انظر بداية الفصل التالى « كون الأحاجى » .
(٢٨) انظر كتاب S. Alexander : Space, Time and Deltý
ماكميلان لندن ١٩٢٠ الجزء الثانى ص ٤٢٩ وانظر الكتاب بأكمله فيما يتعلق بالألوهية
(٢٩) نفس المرجع - الجزء الثانى ص ٤٠٠ .

— بمعنى ما — بأنه لا يتغير ، وعلوى ، يزود الخلائق بالنماذج (وهو ليس كيانا ، كما ورد في المذهب اللاهوتي عند وايتهد) ، وينظم الأفكار الأبدية ، ويعد مصدر الانبهار أو « الموضوعات الباهرة المرغوبة » لكل فعل خلاق جزئي ، ويبين من اله وايتهد تأثير كل من أفلاطون وأرسطو ، وكان قد درسهما جديا . ومع هذا فإن لله « تبعة » ، consequent أو طبيعة بشرية ، أكدها وايتهد المرة تلو الأخرى في معرض كلامه ، ويبين ذلك في كتاب « الدفقة والواقع Process, and Reality (١٩٢٩) » أكثر كما يبين في كتابه الباكر Religion in the Making (١٩٢٦) ، ففي طبيعته كتبعة فانه يلمس ، أو يشعر بالمناسبات الزمنية ، ويشترك في كل تقدم خلاق جديد في العالم . وهكذا عندما يحدث العالم أى رد فعل فانه يرتد اليه وتزداد تجربته ثراء بالتبعية . ويجوز أن يوصف بالتناهي مثلما نصف العالم ، أو يقال أنه يتغير ويتحرك « بالدفقات » .

« لا الله ، ولا العالم يبلغان الكمال المستقر أو الساكن . فكلاهما خاضع لأساس ميتافيزيقي في نهاية الأمر هو التقدم الخلاق نحو الجدة ، وقد يقوم أى طرف منهما (الله أو العالم) بدور أداة الجدة من أجل الآخر (٣٠) » .

من هذا يتضح أن وايتهد عندما اتبع هذه النظرة فانه كان يسير في ركاب التيار البرجسوني للفكر أكثر من تبعيته للتيار الأفلاطوني ، وقد تأثر أيضا بأفكار جديدة من عالم الفيزياء ، وبخاصة نظرية الكم التي أوحى اليه — مثلما فعلت نظرية التطور — بروح فكرة الدفقات process في الكون . « وقراءة نهاية حياته ، لاحظ وايتهد الكارثة التي حلت باللاهوت المسيحي ، عندما حاول استبعاد فكرة « الجدة » واعتقد أنه بالإمكان صياغة حقيقة تناسب جميع العصور . لقد كان خطأ فادحا تصور الله على أنه خلق العالم من خارجه بمجرد أن فاه الله بكلمة « انطلق » واحدة ، وتصوره كخالق يعرف كل الغيب ، وصنع العالم كما نراه الآن ، فمنذا الذي يعتقد في هذا الوجود .

وانتهى وايتهد الى نفس الرأي الذي اهتدى اليه الكسندر ، اذ قال : « الله في العالم ، أو في لا مكان ، وهو يخلق خلقا متواصلا ، داخلنا وحولنا ، على أن هذا الخلق عملية متصلة ، والدفقات نفسها هي التي تحقق

Process and Reality — Alfred North Whitehead (٣٠)

ماكملان نيويورك ١٩٣٦ ص ٥٢٩ — انظر بوجه خاص الجزء الخامس الفصل الثاني «God and the World»

الفاعلية ، وبقدر ما يشارك الانسان في هذه العملية الخلاقة تكون مشاركته فيما هو الهى ، والخصيلة الحقة التى يحصل عليها الانسان كشريك للخالق فى الكون هى مجده وعظمته (٣١) » .

وعلى الرغم من أن القائلين بالتناهى finitists قد قطعوا صلتهم بالنظريات التأليهية ، الا أنهم استبقوا الله فى مذاهبهم (بعد اعادة تعريفه بطبيعة الحال) . ومع هذا فما لبث أن ظهر نمط من اللاهوت لم يتركز بحثه على مسألة كيفية مخاطبة الله ولكنه انصب على مسألة هل يستطيع الكلام عن الله فى عصر علمانى ؟ (٣٢) ، وقام ديتريش بونهوفر بدور العامل المساعد (بلغة الكيمياء) فى هذا اللاهوت الراديكالى ، وبوسعنا أن نرى الآن بوضوح أكثر كيف مهد آخرون أقل راديكالية الطريق لهذا اللاهوت : بارت بعدم تشجيعه أى نوع من اللاهوت وهو ما يعنى التحدث عن الله وتأمله) وقال بولتمان باستبعاد الأساطير من « العلوى » أو transcendent وركز تيليش اهتمامه على مشكلة لغة اللاهوت ، أما بونهوفر فقد دأب على البحث عن فكرة جديدة جوهرية وهذه الفكرة هى المسيحية بروح علمانية بعد تجريدها تماما من الميتافيزيقا ، بحيث تطابق أبعاد عالم الانسان . وكتب بونهوفر الى صديقه نيتهاجه فى ربيع ١٩٤٤ يقول : « سندهش ، وربما شعرت باضطراب اذا عرفت كيف تتألف أفكارى فى اللاهوت ؟ ، واستمر بونهوفر حتى النهاية يتحدث من حين لآخر باللغة التى تردد كلمة الله على نحو تقليدى كأن يقول : « اننا بين يدي الله » أو يذكر كلمة الوحي الالهى وتجسد الاله فى المسيح ، أو حتى كلمات كينونة الله وعلوه ولكن لم يكن هناك كثير من الشك فى أنه كان يحاول صياغة نوع من اللاهوت « العلمانى الجديد » ، لا يحتاج لمثل هذه المصطلحات والمفردات . وكان برهان بونهوفر ، وقد ذكرنا عجالة جزئية له فى بداية هذا الفصل على الوجه الآتى : سيان اذا شئنا أو لم نشأ فقد أصبح العالم علمانيا تماما الآن ، وبعد أن كان يقال أن الدين قادر على تعريف الناس كل شئ عن طريق الكلمات ، أى عن اللاهوت أو التقوى لم يعد لمثل هذا الاعتقاد أى وجود ، فلم يعد بالمستطاع دفع الناس - كما هم الآن - ببساطة

(٣١) Dialogues of Whitehead (كما سجلها Lucien Price)

نيويورك ١٩٥٤ ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، وفيما يخص ملاحظات وايتهد عن اللاهوت المسيحى انظر نفس المرجع ص ١٤٣ - ١٤٥ . وفكرته عن الطبيعة انظر ٤٧٣ - ٤٧٤ .

(٣٢) أنا مدين لـ Langdon Gilkey لهذه الصيغة (انظر ملحوظة ٩ فيما يختص بالمرجع) .

الى التدين ، فما الذى على الانسان أن يفعله ؟ فيعد أن « بلغوا سن
الرشد » ، لم يعد فى وسعنا ، أو من المرغوب فيه للبشرية أن تطالب
مرة أخرى بالعودة الى « أرض الطفولة » كما كان الحال فى العصور
الوسطى ، وعليهم بوصفهم قد نضجوا أن يعترفوا بالموقف ، وكتب
بونهوفر بلغة المفارقات : « لقد علمنا الله أن من واجبتنا أن نحيا
كبشر قادر على مواصلة السير بدونه (٣٣) » . ونحن قادرون على
العيش بغير الله أى *deus ex machina* . غير أننا نعجز عن العيش
بغير المسيح ، فالمسيح يحيا كاملا فى وجدان البشرية ، أما الله
فأمره مختلف ، ويعنى ما يوصى به المسيح عند بونهوفر : « الاهتمام
بالآخرين » - والتحرر من النفس التى نحرص عليها حتى الموت ،
أو الصلب ، ويذكرنا انشغال بونهوفر بفكرة الصلب « بمعاناة الله » .
وكثيرا ما ناقش اللاهوتيون الانجليز هذا المعنى ابان الحرب العالمية
الأولى (٣٤) ، وبعدها . . . اذ كان الاله الذى يعانى ، والضعيف الذى
لا حيلة له فى هذا العالم ، هو نقطة انطلاق لاهوت بونهوفر « الخاص
بالعالم » .

ان أى ابتعاد متطرف من النظريات الأخرى فى لاهوت الأمس واليوم
يعنى ما يكاد يشبه اللالاهوت . فهو يعكس اجتياح العلمانية اللاهوت
وقبول الاقتناع بالحجج العلمانية ، أو ما يفتقر منها الى الاقتناع ، ومن
المستبعد أن يقبل ذلك حتى تيليش أو بارت أو ماريتان ، وهو يعكس
أيضا وهن الرؤيا الميتافيزيقية الملحوظ فى الفلسفة المعاصرة ، وعندما
بالغ أتباع بونهوفر ، أى أتباع لاهوت فكرة « موت الاله » ، التى تحولت
الى اكليشيه فى أوربا وأمريكا ، كان معنى هذا هو اقتصار اللاهوت
على الأحكام التجريبية الخاصة بالانسان ، وعالمه ، وفقدان أى نوع من

٠ (٣٤) Bonhoeffer نفس المرجع (انظر ملحوظة ف ١) ص ١٦٢ ، ٢٠٩ .

(٣٥) اشترك فى تأليفه Canon Streeter — G. A. Studdert-Kennedy
J. K. Mozley بين آخرين . انظر W. M. Horton فى كتابه
Contemporary English Theology — هاربر نيويورك ١٩٣٦ من ص ٤٧ — الى ٥٨

(٣٥) اخترع اللاهوتى الأمريكى William Hamilton من مدرسة العلوم
الدينية بروشستر هذا المصطلح فى مقال ظهر ١٩٦٥ وبوسعنا أن نضم الى الجماعة المذكورة
أسقف ولويش من انجلترا John A. T. Robinson والذى بيع من كتابه
Honest to God
أكثر من مليون نسخة ، ونضم أيضا
والأخيران أمريكيان Thomas Altzer, Paul van Buren

الوجود العلوى تقدر حياة الانسان بلوغه (٣٦) ، وعندما تحدث مارتين بوبر عن « احتجاب الاله » فى القرن العشرين ، كان ما خطر بباله هو معنى اطلاق « سراح الله » وما قام به الفلاسفة وعلماء النفس المحدثون لم يزد عن حبس الله داخل ذاتية الانسان ، ونزع اللاهوت نفسه بعد بونهوفر ومدرسة « موت الاله » الى الاسهام فى تأييد فكرة الاحتجاب ، (والأصح أن نقول فى تأييد فكرة الضلال) (*) .

(٣٦) انظر فى هذا المقام

ييل ١٩٦٦ - ص ١٧٢ ، ١٧٣ والفصل الخامس .

(*) لعل هذه النهاية تدل على ايمان المؤلف ، فقد أثبت أن الدين مازال بخير والدليل عن ذلك أن يباع أكثر من مليون نسخة من كتاب بعنوان الاخلاص لله .

كون الاحاجى

ما هى الطبيعة ؟ لقد أجيب عن هذا السؤال على نحو مستحدث بالضرورة فى أعقاب ثورة الفزياء فى الثلث الاول من القرن العشرين ، واستهلت ثلاثة أبحاث من آيات العصر ترجع تواريخها الى ١٩٠٠ ، ١٩٠٥ ، ١٩١٦ حقبة جديدة فى التفكير العلمى . وقدم البحث الاول ماكس بلانك على دفعتين ، الى الجمعية الفزيائية ببرلين ، ويعد يوم مولد نظرية الكم Quantum ، وغنى عن القول أن البحثين الآخرين هما البحثان الشهيران عن النظرية الخاصة والنظرية العامة للنسبية ، وشارك علماء فزياء آخرون أصغر سنا فى هذه البحوث المستحدثة ، ولمع من بينهم نيلز بور وارفين شرودينجر وفرنر هايزنبرج . وأضافوا الى نظرية « الكم » اضافات هامة فى عشرينات القرن ، واذا جعلنا حديثنا مقصورا على دور المعاهد ، سنقول أن هذا الانجاز العظيم قد تم بصفة رئيسية فى برلين وكوبنهاجن وجوتنجن ، وابان هذه الحقبة ، اعترف بجامعة جوتنجن كواحدة من أعظم مراكز البحوث الرياضية فى العالم ، اذ كان هرمان ميكوفسكى استاذ أينشتين استاذا هناك ، عندما ألف مبحثه عن « النظرية ذات الأبعاد الأربعة للعالم » ، وعلى الرغم مما بين بلانك وأينشتين من اختلاف فى المزاج والطابع ، الا أنه قد نشأت بينهما صداقة فى برلين ، وكانا يتحدثان عن المسائل العلمية فى الأكاديمية ، ويشتركان فى عزف موسيقى الصحاب ، وتعاون بور وهايزنبرج فى معهد بور فى كوبنهاجن .

هل يعد ما قام به هؤلاء الرجال « ثورة » ، أى ثورة أخرى تقارن بالثورات المقترنة بأسماء كوبرنيك وجاليليو ونيوتن أو داروين ؟ ، وفى

الفقرة السالفة ، وضعت كلمة ثورة بين علامتى تنصيص ، باعتبارها تستحق المزيد من الفحص ، قبل أن أنتقل الى المعانى العلمية الجديدة ، وأفلسف ما عنته هذه المعانى ، والاجابة عن هذا التساؤل تبدو لى واضحة من الناحية الفعلية ، واذا عينا بالثورة أى تغير مفاجئ بغير اعداد. أو تمهيد سابق ، قام به الآخرون ، ومحو العلم الجديد تماما للمعلم القديم ، أو قبول هذه المعانى الجديدة من جماعات مثقفسة أكبر ، وعلى نطاق واسع ، أو حتى فهمهم لها ، سنقول أنه لم تكن هناك أى. ثورة ، ومن المحال تصور فروض الآباء المؤسسين - كما يصح تسميتهم - بغير رواد سبقوهم ، وبغير وجود معاصرين يتبعون الاتجاهات عينها فى عملهم ، ويصح هذا بوجه خاص عن أينشتين ، حتى رغم ما عرف عنه كشاب ، وبأنه كان يضطلع بهمة التفكير - الى حد كبير - فى معزل عن عالم المحترفين من علماء الفزياء ، ولاحظ أينشتين فى مذكرات سيرته الذاتية ، التى كان يسميها أحيانا من قبيل الدعابة « مرثيته » لاحظ أن. نظام التعليم فى شبابه كان نظاما هزيلا . وقال ان هذا النظام كان يفرض جمودا دوجماتيقيًا على مسائل ذات أهمية رئيسية : « ففى البداية (لو كانت هناك مثل هذه البداية) خلق الله قوانين الحركة لنيوتن ، والى جانبها الكتل والقوى الضرورية ، هذا هو كل شئ وكل ما بعد ذلك. قد جاء فى الأعقاب بعد ارتقاء مناهج الرياضة المناسبة المعتمدة على الاستنباط (١) » ، ولكنه استطرد وذكر ما قامت به الكهرومغناطيسية لميشيل فاراداي وما قام به كلارك ماكسويل من دور حاسم لتحطيم الميكانيكا النيوتينية . وعندما أشار الى فاراداي - وكان أينشتين يحتفظ بصورة له معلقة فى حجرة مكتبه - فانه قد أرجعنا الى بواكير القرن التاسع عشر . ومن العجيب أن يتجاهل أينشتين التجربة الشهيرة لميكلسون مورلى ١٨٨٧ التى فجرت فكرة الأثير الثابت ، الذى تدور الأرض من خلاله ، وصغر أينشتين أيضا من دور مينوفسكى كرياضى ، بيد أنه ليس من شك أنه قد عرف الهندسات اللاقليدية فى القرن التاسع عشر ، واستعملها ، وبخاصة الهندسة الاهليجية elliptic والهندسة الكروية لبرنارت Bernhard ريمان ، التى يسرت لأينشتين. وآخرين تصور ما يسمى انحناءات المكان ، أو المكان - الزمان . ولم ينس

(١) Autobiographical Notes - Einstein Philosopher - Scientist.

فى كتاب : 'Albert Einstein تحت اشراف P. A. Schilpp - ١٩٤٩ ص ١٩ .

أينشتين الثناء على كل من لورنتس A Lorentz وارنست ماخ ، فلقد قام لورنتس بالاستعاضة عن الاثر البعيد للفعل عند نيوتن بالمجال الالكثرومغناطيسى . أما أرنست ماخ فاستحق الثناء ، « لتشككه واستقلاله فى الراى وعدم تعرضه للفساد فى نظريته للوحدات المطلقة عند نيوتن ، ووقع كتاب علم الميكانيكا لماخ فى يدي أينشتين ١٨٩٧ . وفيه وصف المكان المطلق والحركة المطلقة : « بأنهما أشياء من صنع العقل ولا يستطيع الحصول عليهما من التجربة (٢) » . ولقد رفض ماخ النظر الى الأجرام المنعزلة ، التى تدور فى كون فارغ ، نظرة مجردة ، وتحدث ماخ كثيرا عن نسبية الحركات ، وقال : « لا وجود فى نظرى لغير الحركات النسبية » وقبل نشر أول بحث لأينشتين بسنة واحدة ، قام فزيائى آخر : هنرى بوانكاريه بالتحدث بالفعل عن مبدأ النسبية ، وان كان لم يشرحه أو يتكلم عنه بافاضة واستيفاء ، وهكذا تتكرر القصة نفسها التى حدثت لنيوتن وداروين ، أى قصة المبتكرين الذين يقفون على أكتاف عمالقة .

وعندما حان الوقت المناسب ، لم يحدث انقطاع كامل عن الماضى . « الكلاسيكى » . اذ استمرت الفيزياء الكلاسيكية (٣) صحيحة فى مستوى التجربة اليومية ، أى فى النطاق الذى يتوسط الكون الأصغر والكون الأكبر ، واستمرت تدرس فى المدارس . على أن المبتكرين أنفسهم - وبخاصة أبناء الرعيل الأول - لم يعتقدوا أنهم ثوريون بالضرورة ، أو أنهم ابتعدوا عن الطرائق الكلاسيكية فى التفكير ، وفى مقدورنا أن نكتب صفحات عديدة عن الاتجاه المحافظ لبلاىك وأينشتين ، مشابهاة لتلك التى نكتبها عن كوبرنيك ونيوتن ، ويروى لنا بلاىك كيف أمضى سنوات ، حاول فيها الموازنة بين نظرية الكم ، فى الفعل ، والنظرية الكلاسيكية . وتنازل عن هذه المحاولة فى آخر الأمر ، وان كان قد استمر فى مجالات أخرى يتبع العادات الكلاسيكية للفكر ، ولعل ما ساعده على تحقيق ذلك هو بروسيته . وعلى أى حال ، لقد استمر بلاىك يردد كلمة مطلق فى سيرة حياته العلمية ، وكان ما دفعه فى المقام الأول

(٢) Ernst Mach « علم الميكانيكا » ضمن كتاب The Changless Order

جمع تحت اشراف George Braziller نيويورك ١٦٧ ص ١٤٣ ولقد عين ماخ عالم الفيزياء النمساوى والفيلسوف المعروف أستاذا للفيزياء فى براى حيث نشر كتابه .

(٣) Classical كما هى مستعملة هنا تشير الى فيزياء القرن السابع عشر التى

بلغت ذروتها عند نيوتن .

لتكريس نفسه للعلم هو ايمانه بوجود عالم خارجي « أى شىء مستقل عن الانسان و شىء مطلق » ، الا أن هذا الشىء يقبل الاستدلال العقلي الانساني ، ولا يعنى تحول بلانك الى الاعتقاد فى نظرية الكم ونظرية النسبية تنازله عن هذه المعتقدات ، وكما قال : لقد كان الأمر عكس ذلك « لأن مهمتنا هى العثور على المطلق فى كل هذه العوامل والبيانات ، أى ما هو صحيح كلياً وثابت وكامن فيها (٤) » ، ومن بين هذه الثوابت سرعة الضوء الى جانب المقدار الأولى للفعل الذى اكتشفه بلانك ، ومبدأ الحد الأدنى من الفعل Least action الموروث عن النظرية الكلاسيكية . وبالمثل ، لقد تعلق أينشتين - رغم أن عقله كان أقل خضوعاً للتقاليد - بعناد ببعض الفروض التقليدية . ورغم استعداده الكامل لاستبعاد بعض المعاني المطلقة لنيوتن (وليسامحنى نيوتن !) ، الا أنه احتفظ ببعضها ، وعلى الأخص الحتمية الصارمة التى تخضع لها الحوادث الفيزيائية events . ولما كان أينشتين من المشتركين المهمين فى وضع نظرية الكم الا أنه رفض مبدأ الاحتمية ، وكتب الى ماكس بورن سنة ١٩٤٤ : « اننا فى توقعاتنا العلمية قد اتخذنا موقفاً يتشابه وقطبي المغناطيس : فأنت تعتقد أن الله يلعب لعبة الظهر أى يتبع المصادفة فى تصرفاته ، أما أنا فأؤمن بوجود قوانين كاملة تفسر عالم الأشياء والموجودات كموضوعات حقة (٥) » ، واعتبر شباب الفيزيائيين - بما فى ذلك بورن - نزعة أينشتين التشكيكية فى هذه المسألة مأساة له ولأنفسهم ، والأصح هو تسمية موقفه بالموقف المحافظ لا الشاك .

واتخذ رأى العام المثقف نظرة مغالى فيها فى اتجاهه العلمى المحافظ الى العالم بالمقارنة بعلماء الفيزياء ، كما لاحظ الفرد نورث وايتهد ، فلم يقبل هذا الرأى العام ، أو ربما لم يبال بفهم الأفكار العلمية الجديدة حتى بعد أن طرحها بلانك وأينشتين من خلال اطار شبه تقليدى ، وبينما زاد اتجاه العلم نحو التجريد والتمثيل ، استمر رسوخ فكرة المفهومية (*) فى الحياة العامة للبشرية ، وكان بينهما تناسباً طردياً . « اذ سادت المفهومية الأدب ، وافترض أن يكون الأمر بالمثل فى شتى العلوم الانسانية (٦) » ،

(٤) Max Planck - « سيرة ذاتية علمية وأبحاث أخرى » ترجمها للإنجليزية ،

F. Gaynor ١٩٤٩ ، ص ٤٧ .

(٥) استشهد بها Schilpp (انظر ملحوظة غ ١) ص ١٧٦ .

(٦) Alfred North Whitehead - Nature and Life شيكاغو . ١٩٣٤ ص ٤

(*) ترجمتنا لكلمتى Common sense

وبوسعنا أن نضيف أن هذا الفرض قد سرى أيضا على العلوم الاجتماعية ،
التي استمرت أمدا طويلا تعتمد على نموذج الحتمية الكلاسيكية ، ومن
الظواهر المختلفة ، ولكنها مساوية في الأهمية ، ولم يذكرها وايتهد :
ازدياد العداء للعلم بوجه عام ، أو للنزعة العلمية Scientism ، على أقل
تقدير ، وكما سنرى فيما بعد ، لقد كانت هذه الظاهرة علامة الرجعى
الى اتجاه أبكر للعلم فى القرن السابع عشر ، وان كان هذا قد حدث على
نحو مختلف .

ولا يعنى هذا القول بأنه لم تحدث ثورة فى الجماعات العلمية ،
بين الفلاسفة الذين حاولوا تفسير هذه الظواهر ، واذا سلمنا بأن
المصطلح قد عرف بعناية ، وفى نطاق الحدود المشار اليها ، فاننا سنقر
بحدوث ثورة علمية حقا ، ويشهد بذلك وايتهد أيضا ، وهو خير
شاهد . اذ قال لنا أنه عندما توجه الى كيمبردج فى ثمانينات القرن
التاسع عشر ، كان المفروض أن تعد الفزياء موضوعا مغلقا . وخلال
العقد التالى ، ظهرت بوادر اهتزازات قليلة ، « ولكن لا أحد أدرك ما هو
آت » ، « وفى غضون سنوات قليلة فقط ، نسفت الفزياء النيوتينية ،
وقيل أن أمرها قد ولى ! وأنا ما زلت أتحدث عن تجربتى الشخصية ،
لأننى تأثرت تأثرا عميقا بثورة الفزياء » وعندما راجع وايتهد نفسه بعد
سنوات ، فانه عقد مقارنة بين آثار الفزياء ونتائج الثورة الصناعية .
« فبالرغم من أن نتائج الثورة الصناعية كانت بعيدة الأثر ، الا أنها
بدت وكأنها لا شىء بالمقارنة بالثورة العلمية ، التي استمرت خلال الخمسين
السنة الماضية (V) » ولم يشك وايتهد - كما هو واضح - فى حدوث
تحول فى الطراز أو الأسلوب (وهذا تعبير كون Kuhn) ، أى تغير
أساسى فى سبل تصور العالم الفزيائى .

ولكى نقدر مدى ما حدث من تحول ، يلزم أن نتذكر - فى ايجاز -
بعض الفروض الأساسية فى العلم الكلاسيكى . ففي مذهب نيوتن كانت
فئات من المادة تتحرك فى المكان المطلق والزمان المطلق ، ومن بين هذين
الحدين (اللذين كانا مستقلين كل منهما عن الآخر) كان المكان هو
الأهم ، لأنه الطرف الوحيد الذى يعد ثابتا حقا ، ولأن تحريك المادة كان
يدل أوليا على حدوث تغير فى العلاقات المكانية ، على أنه قد قيل أيضا
أن التغير يحدث فى زمان ، لكن هذا الزمان نفسه لا يتغير ، انه بالأحرى.

(Lucien Price سجلها) Dialogues of A.N. Whitehead (v)

نيويورك ١٩٥٤ ص ١٢٦ ، ٢٧٧ .

ينساب باطراد ، واذا تصورنا المكان والزمان على هذا النحو كمستودعين مطلقين مستقلين عن المحتوى الفيزيائي ، سيكون في وسعنا التعرف على الكيانات المادية في مختلف نقاط المكان ، وفي لحظات مختلفة من الزمان ، وتتمتع كل من المادة والحركة - وهما حجرا الزاوية الآخران في الفيزياء الكلاسيكية - بصفات مطلقة أيضا . وهذه الصفات أوضح في المادة بوجه خاص ، اذا راعينا عدم تغير الوحدات الأساسية للمادة ، يعنى الذرات ، وان كانت تتحرك في المكان والزمان ، أما الذرات ، فانها جامدة ، أى ثابتة من ناحية الكتلة والحجم والشكل ، ومن حيث مقدار كمها من المادة ، أى عدد ذراتها ، وان كان يحتمل حدوث تغير في طريقة توزيعها ، ومع هذا تظل هى هى طبقا لقانون المحافظة على المادة والطاقة ، والذرات صماء ، لا ينفذ أى شئ فيها ، ومن ثم فانها لا تتحرك ما لم تتأثر بقوى خارجية ، كالجاذبية مثلا ، وهكذا أصبحت الحركة ظاهرة مستقلة ، وان كانت غامضة ، وهى ليست كامنة في المادة ، انها مستمرة ، بينما المادة ليست كذلك ، ويمكن حسابها رياضيا ، غير أن الحركة لا تحدث أى تغير في الكيف ، وكل ما يحدث هو تغير في موضع الذرات ، أو تجميعاتها .

وأول مظهر في هذا المذهب هو حتميته الصارمة ، ومن ثم يتيسر التنبؤ بما يحدث فيه ، وتعتبر إحدى حكايات لابلاس الشهيرة على نحو رائع عن هذه الظاهرة الحتمية ، لو تابعتها لنهايتها المنطقية ، فلقد كتب لابلاس في كتابه مقال عن الاحتمالية ١٨١٢ : فلنتخيل ذهننا قادرا في لحظة معلومة على معرفة كل القوى المسيطرة على الطبيعة ، وكل المواضع الخاصة بالوحدات التى تتألف منها ، ولنتخيل أيضا أن هذا الذهن قد اتصف بقدر من الضخامة يسمح له بتحليل كل المعلومات المتضمنة في المعرفة . ان مثل هذا الذهن :

« ستتوافر له القدرة على الاحاطة في معادلة واحدة بحركات أضخم أجرام السماء ، بالإضافة الى حركات أخف الذرات ، ولن يظهر له أى شئ غير يقينى ، وسيتراءى له المستقبل كالماضى ماثلا أمامه (٨) » .

ثمة أمران يتضحان على الفور في الكون الذى تحدث عنه لابلاس .

أولا - أنه لا وجود لأى لا يقين في هذا الكون ، ان لم يكن بالفعل ، فانه

(٨) Peirre Laplace — Essai philosophique sur les probabilités.

- باريس ١٨١٦ (الطبعة الثالثة) انظر الى صفحتى ٣ ، ٤ ، . هناك اشارات سابقة لابلاس انظر الجزء الثالث من كتاب الفكر الأوربى الحديث - وقد أصدرته الهيئة أيضا ص ١٣٣ .

سيكون مثاليا أو « بالقوة » على أقل تقدير ، والأمر بالمثل فيما يتعلق بإدراك الانسان له ، فإذا عرفت العلل الحاضرة ، أمكن التنبؤ بالمعلومات المستقبلية ، وإعادة انشاء الماضي تبعا لذلك ، أى تاريخ الكون برمته ، لأن ماضيه وحاضره ومستقبله محدد ، ويتألف من علل ومعلولات لا ترد (ومتساوية) . وفى الحق أن بوسعنا القول بأن الكون (فى الحالة التى خطرت للابلاس) لا يكاد يكون له تاريخ ، وهذا هو الأمر الثانى الذى يؤخذ عليه ، فلا يخفى أن الزمان عابر فى مثل هذه الحالة ، وبطبيعة الحال ، ثمة تغير يحدث . ولكن التغير شئ والزمان شئ آخر ، وكما أشير سابقا ، فإن التغير لا يمس أسس الكون أو يستحدث جديدا . ويسفر اختلاف الحالات المتعاقبة عن مجرد توزيعات للمادة والطاقة فى المكان ، وإذا ترك لها الوقت الكافى فلا يستبعد عكسها وتكرارها ، كما نتصور ، وعلى الجملة ، يصح القول بأن المذهب الذى وصفه نيوتن ولاپلاس كان أقرب الى بارمينيدس منه الى هيرقليطس ، وتغلب عليه الكينونة أكثر من الصيرورة (٩) .

وغيرت نظرية الكم ونظرية النسبية هذه الصورة ، وقلبتهأ رأسا على عقب ، ومع هذا فإنها لم تستبدل صورة بأخرى ، لأن الأحداث events التى وصفتهأ لا تقبل التصوير . ونحن لن نفلح فى انشاء نموذج للكون الجديد ، أى لكل من الكون الصغير والكون الكبير على السواء ، بعد أن تسببت الفزياء الحديثة الأكثر تجريدا من الفزياء القديمة فى انهيار المعانى المطلقة الأربعة عند نيوتن جميعا ، وتحولت بدورها الى معانى مجردة ، فبعد أن ظهر بحث أينشتين فى النسبية الخاصة ، لم يعد للقول بوجود مكان مطلق لا يتحرك ، أو زمان مطلق أى معنى ، فلقد بين أينشتين أن قياس المكان والزمان يختلف تبعا لحركة المشاهد ، ووفقا لذلك لن يكون هناك ما يدعى بتأنى الأحداث (أى حدوثها فى آن واحد) ، وتكون النسبة الزمنية للساعات المتحركة ، أبطأ من نسبة الساعات المتوقفة ، ويكون طول العصا المتوقفة والعصا المتحركة مختلفين بالمثل ، وهكذا . . . ولخص أينشتين هذا الموقف بعد ذلك بسنوات فقال : « ليس هناك ما هو أبسط من القول بأن العالم الذى نحيا فيه عبارة عن مستمر continuum (١٠) مكاني - زمانى رباعى الأبعاد » ، والجملة الأخيرة

The Philosophical — Milic Capek

(٩) انظر الى كتاب

Impact of Contemporary Physics برنستون ١٩٦١ ص ٥٩ ، ص ١٢٧ .

Robert Lawson

ترجمة

Relativity — Einstein

(١٠)

نيويورك ١٩٢١ ص ٦٥ .

مستمر مكاني - زماني ترجع في الأصل الى مينكوفسكى الاستاذ القديم لاينشتين ، الذى نوه في محاضرة شهيرة سنة ١٩٠٨ في كولونيا بأهمية النظرية الخاصة لتلميذه ، وأعلن أنه من الآن وصاعدا قد حكم على كل من المكان في ذاته ، والزمان في ذاته بالاعدام وتحولا الى أشباح ، ولن ينظر الى الواقع المستقل الا على اعتبار أنه مؤلف من وحدة مكان وزمان (١١) ، وعلينا أن لا نقول ، ابتداء من الآن بوجود نقاط في المكان أو لحظات في الزمان ، فالأصح هو وجود حادثات لها أبعاد في كل من المكان والزمان ، ويتعين أن يضاف بأن المكان في التصور الجديد لم يفقد طابعه الساكن فحسب (بعد الجمع بينه وبين الزمان) ولكنه فقد تجانسه أيضا . ولقد برزت هذه النقطة على نحو أوضح في مبحث أينشتين الثانى في النسبية . فليس المكان - الزمان لا اقليديا فقط ، ولكنه أيضا يعرض تنوعا من التكوينات أو الهندسات ، وهكذا لم نعد نفسر الجاذبية كقوة ميكانيكية ، ولكنها تفسر على أنها انحناء في المجال الذى تخترقه الأجرام السماوية .

وعلى أى حال فبوسعنا القول بأن تصور المادة قد تعرض « للبلشفة » الكاملة ، أكثر من تصورى المكان والزمان ، وكان هذا هو ما رآه سير آرثر ادينجتون في محاضرات جيفورد ١٩٢٧ بعد أن استعرض أطلال الفزياء الكلاسيكية ، وقال ان اللورد رازرفورد هو الذى قام بدور « الشرير الحقيقى في هذه التمثيلية » ، ولم يكن أينشتين هو المسئول ، وترجع ملاحظة ادنجنون الخاصة الى ما قاله رازرفورد عن تركيب الذرة ، وكان ما خطر بباله بوجه عام قد انصب على التصور الجديد برمته الذى رأى الذرة « فى حالة غير ساكنة ، أى رآها نشطة فعالة » :

« واذا قارنا الكون ، كما يفترض وضعه الآن بالكون ، كما اعتدنا أن نتصوره مسبقا ، سيظهر لنا التغير المثير للانتباه لا فى إعادة تنظيم المكان والزمان ، الذى استحدثه أينشتين ، وانما فى تحليل كل ما اعتبرناه شديدا الصلابة وظهوره فى مظهر شوائب رقيقة تنساب فى الخواء (١٢) .

وغدا من العسير للغاية ، ان لم يكن من المستحيل القول على وجه الدقة : ما هى المادة ؟ بعد أن تسببت الجسيمات المادية فى تبديد

(١١) H. Minkowski « المكان الزمان » ضمن كتاب « مبادئ النسبية » ترجمة

W. Perretl متيرين لندن ١٩٢٣ ص ٧٥ .

(١٢) The Nature of the Physical World — A.S. Eddington

ماكميلان نيويورك ١٩٢٨ ص ١ .

الخصائص التي نسبت للذرات في الفيزياء الكلاسيكية ، من حيث الشكل والحجم وعدم القابلية للتخطيط وهكذا . . وقال هايزنبرج (١٣) : لم يعد للجسيمات جوهر ، وإنما لها شكل رياضي ، وبناء على ذلك « فليس لديها حتى خاصية الكينونة . وإنما لها فقط خاصية ، « امكان الكينونة أو الميل الى أن تكون » ، ومن ناحية — فان هذا يرجع الى الاعتقاد بأن المادة متماثلة هي والطاقة ، ومن ثم فانها ليست سالبة ، ولكنها موجبة . انها نمط متحرك من الالكترونات ، والحق لقد اعتبر بعض العلماء هذا النمط موجات وليس جسيمات . وليس للنمط — سواء اكان موجات أو جسيمات — أى وجود قائم بذاته ، ولكنه دائم التغير ، ويتأثر فى كل من حريته الايقاعية وبيئته بما فى ذلك الزمان .

ودخل عنصر من اللايقين فى الفيزياء ، وبخاصة فى الأنساق الميكروفيزيائية . اذ أوضحت نظرية الكم الأصلية أن المادة لا متواصلة ، ومن الصعب التنبؤ بالطاقة المشعة التي تنطلق فى قذقات أو كميات لا متواصلة ، وأوضح مبدأ هايزنبرج فى الاحتمية (أو اللايقينية كما يسمى أحيانا) ١٩٢٧ استحالة التحديد فى أى وقت أو فى الوقت نفسه ، لموضع سرعة أى الكترون ، وقال سير جيمس جينز أن هايزنبرج قد أوضح « أن الطبيعة تمقت الدقة والانضباط أكثر من أى شيء (١٤) » ، ولم يفعل هايزنبرج شيئا من هذا القبيل . على أنه أثار تساؤلات جادة حول الحتمية عند لابلاس وما قاله عن القدرة على التنبؤ . وهل ترجع لا يقينية مسلك الالكترون الى نقص المعرفة ، أم الى تأثير أدوات القياس التي يستعملها العالم على الأشياء ، أم انه كامن فى طبيعة هذه الأشياء ، ولا يخفى أنه قد حدثت « أزمة فى معنى الحتمية » الآن ، ومن واجب العلماء وفلاسفة العلم أن يجيبوا على هذه التساؤلات .

ونعود الآن الى السؤال الأصلي : ما هى الطبيعة ؟ . قال وايتهد — وأصاب فيما قال — بأن الثورة العلمية قد وضعت كل الأمور فى مأزق ، كالأبستمولوجيا والكونيات الفلسفية ، على سبيل المثال ، ولكن ألم يكن بوسعها أن يكون أول من يعترف بأنه قد خرج من هذا المأزق بعض الأفكار الجديدة عن الطبيعة بعد أن اعتمدت على البيانات المكتسبة من نظرية الكم فى الفيزياء ، ومن نظرية النسبية فى الفيزياء أيضا ، وظل الاتجاه المادى

(١٣) Werner Heisenberg — « الفيزياء والفلسفة » هاربر نيويورك ١٩٦٢

ص ٦٠ .

The Mysterious Universe — Sir James Jeans.

(١٤)

ماكميلان نيويورك ١٩٣٠ ص ٢٨ .

باقيا ، فى صورة أو أخرى ، كما حدث مثلا فى عمل فلسفى باكر للينين : غير أن هناك جانبا من الحقيقة فى الزعم الذى كثيرا ما يتردد بأن الفزياء الحديثة تؤثر النظرات المثالية ، أو تراها مستصوبة ، ولدينا مثلان هما نظرة ادينجتون ونظرة جينز . وركزت فلسفة وايتهد عن الكيان العضوى ، والتي كانت بالقطع متعارضة هى والمذهب المادى ، على كل من المثالية وفكرة الدفقات Process فى الطبيعة ، ولكن ، وقبل أن نتطرق الى خصائص الاجابات الجديدة على سؤال الطبيعة يهمنى أن يلاحظ أنه وجد نفر قال ان هذا السؤال غير مشروع فى المقام الأول (الوضعيون) . وكان هناك أيضا من تجاهلوا السؤال (الوجوديون) أو من بحثوا عن الحقيقة فى موضع آخر غير الواقع (التكميبيون) .

واتجه المناطق ، أو الوضعيون التجريبيون الذى اتخذوا جامعة كيمبردج وفيينا مقرا لهم ابان الحرب العالمية الأولى ، وأعقابها مباشرة ، الى تصغير ميدان الفلسفة ، اذ تطلب بناء فلسفة جديدة تناسب العلم الجديد — وكان هذا هدفهم — استبعاد الميتافيزيقا . وتصوروا أن مهمة الفلسفة هى النقد ، لا النظر والتأمل ، أى اخضاع المعرفة العلمية للتحليل المنطقى ، والقاء الضوء على اللغة المستعملة ، والاصرار على اتباع منهج يساعد على التحقق من كل الأحكام والقضايا . وبعبارة أخرى ، أو كما قال الفيلسوف مور G. E. Moore : « الحصول على كل شئ صحيح على وجه الدقة » ، ولكن الميتافيزيقا لا تتصف بالدقة ، ولا هى تقبل البرهان . وقال رودلف كارناب زعيم جماعة فيينا : « القضايا الميتافيزيقية لا توصف بالصحة أو البطلان ، لأنها لا تقول شيئا ، وهى لا تحتوى على معرفة أو على خطأ ، انها تقع خارج ميدان المعرفة تماما (١٥) » . وكان كارناب مستعدا للتنازل والاعتراف بوظيفتها «التعبيرية» ، لا «التمثيلية» على نحو ما يقال عند الحكم على مهمة الشعر والموسيقى . ولكنه تشكك فى القضايا أيضا باعتبارها تدعم السياسة الرجعية . ومهما كان الأمر فغنى عن البيان أن هذه الجماعة قد رأت سؤال الطبيعة فى مظاهره الأونطولوجية ، بلا معنى ، وتمشيا مع ما قاله لودفيج فيتجنشتاين فان الفلسفة ليست نظرية ، ولكنها فعل : « وأغلب القضايا والأسئلة التى أثرت عن المشكلات الفلسفية ، ليست باطلة ولكنها لا معنى لها (١٦) » ، أى أن الأسئلة

(١٥) The Logical Syntax of Knowledge — Rudolf Carnap

. استشهد بها Albert William Levi فى كتاب

Philosophy and the Modern World (١٩٥٩) ص ٣٦٦ .

(١٦) Tractatus Logico — Philosophicus — Ludwig Wittgenstein.

روتلدج — لندن ١٩٦٠ (غ) (4. 003), (4. 112)

الخاصة « بالطبيعة » و « حقيقة أمرها » و « ماهيتها » ومعناها لا تعنى شيئا .

ويكمن وراء هذا الشك تراث قرن من الشك الوضعي في العلل الميتافيزيقية ، باعتبارها مختلفة عن « قوانين » الطبيعة ، ومختلفة أيضا عن كشوف علم الفزياء القريبية العهد . واستحدثت نظرية النسبية وبخاصة ما جاء فيما بعد عن مبدأ الاحتمية - دراية أعظم بالدور الذي يقوم به العقل الانساني أو المشاهد أو المعمل وما استخلص من التجارب فيما اعتقد تقليديا أنه العالم الخارجي الموضوعي ، اذ لا يستطيع فك الارتباط بين المشاهد وأدواته - كما اعتقد فيما سبق . وفي نطاق الجمعيات العلمية ذاتها كان هناك تعاطف على وجهة نظر العلماء الذين يستندون الى التجارب العملية بالرغم من أن علماء مثل أينشتين وبلانك لم يسرفوا في الاعتماد على « المعامل » على نحو ما فعل الوضعيون ، فأينشتين مثلا ، رغم هجومه على المعاني المطلقة عند نيوتن ، فإنه كان دائم الاعتقاد في وجود عالم خارجي ، ولا يخفى أنه ازداد يوما بعد آخر . إيمانا « بقدرة العقل الانساني على فهم العالم الخارجي في نهاية المطاف ، وعلى ادراك الواقع ، كما كان يحلم القدماء (١٧) » ، وفعل ادنجتون الشيء نفسه ، بل وذهب بعيدا في اتجاه المثالية الذاتية ، فالعقل يختار للدراسة أنماطا معينة من الطبيعة ، ويفضلها على الأنماط الأخرى « والأشياء التي كان بوسعنا أن نبينها ، ولكننا لم نحقق ذلك ، انها هناك (في الطبيعة) تماما مثل تلك التي بيناها » . وما هو أكثر من ذلك ، فإن العقل قد وضع في الطبيعة قيما معينة من صناعه : لقد وفق العقل بفضل قدرته الانتقائية في التوفيق بين دقات الطبيعة Processes ، وفي تحويلها الى إطار قانون لنمط من اختياره الى أكبر حد « واستطرد ادنجتون وقال : « ويتعذر انفصال معرفتنا للعالم الخارجي ، من طبيعة التطبيقات التي استعنا بها في اكتساب المعرفة (١٨) » ، وليس كل هذا ما أراد ادنجتون قوله عن الطبيعة ، ولكنه قال ذلك .

لم يرفض الوجوديون سؤال الطبيعة ، بقدر اتجاههم الى تجاهله . ومن ناحية - يرجع هذا الموقف ، كما أشار ليفي الى أن الوجودية ظاهرة

(١٧) Einstein ضمن مجموعة محاضرات هربرت سبنسر - السفورد

١٩٣٣ استشهد بها Jeremy Bernstein روتلدج ١٩٦٠ ص ٢٦٢ ص ٧٧ .

(١٨) A. S. Eddington نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٢)

ص ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ١٥٤ .

مرتبطة بالمدن ، وتركز على الانسان ، وليس على الطبيعة . بالرغم من أن الانسان في حالات الضيق يمكن أن يوصف بغير رجوع الى النظام الطبيعي (١٩) ، ولكن كان هناك ما هو أكثر من هذا ، فقد كان في وسع الوجوديين العثـور على ما يدعم نظريتهم في الحرية ، في الفزياء الحديثة ، كما نستطيع أن نتصور ، ولكن لا يبدو أنهم نظروا الى الموضوع من هذه الزاوية . اذ كانوا قد ثاروا على العلم الوضعي وعلى المثالية معا . فالفلسفة الحققة ، التي تبحث عن « الوجود » الحق ، لا تهتم بالجوانب المرتبطة بالموضوعية واللاشخصية ، والحتمية المادية ، أو الطبيعة ، كما يدرسها العلماء ، أو المطلق الهيجلي على السواء ، ولا يخفى أن الوجوديين قد نظروا الى الطبيعة وفقا للنموذج الذي تركه لابلاس . ولا يدهشنا وصفه له بأنه لا انساني . وكما قال كارل ياسبرز « تفتقر العلوم المجردة الى الشعور بالتعاطف على الحضارة الانسانية (٢٠) » .

وثمة ايحاء آخر لياسبرز يدل على أن الاتجاه نحو الطبيعة كله قد تغير في الحضارة الغربية ، وجاء هذا القول في معرض حديثه « عن الشك المتزايد في العلم بوجه عام » حتى عندما كانت العلوم تواصل تحقيق نتائجها الفذة ، واعتقد أنه من الميسور رد الشك — من بين مؤثرات أخرى — الى عجز العلم عن تزويد الانسان بنظرة شاملة الى العالم ، وانحطاط العلم الى مجرد تخصص ، وإلى ما لا معنى له بالتبعية ، وقال متشائما : « لقد تحولت خزعبلات العلم الى عدااء للعلم (٢١) » ، وثمة قدر كبير من الحقيقة في هذه الملاحظات التي ظهرت ١٩٣٢ ، وتستحق الانتباه بهذه المناسبة ، وبلغت « الخزعبلات » — وعنى بها ياسبرز هوجة « العلمية » قممها في حضارة القرن التاسع عشر — كما رأينا (٢٢) . وبدأ العدااء عندما شرع العلم — أو بمعنى أصح العلم التطبيقي أو التكنولوجيا — في تهديد القيم الانسانية ، وعلى رأى الفيلسوف كولنجوود الذي طرح هذه المسألة على خير وجه مرددا المخاوف العامة من الازدياد

(١٩) انظر الى مقال The Concept of Nature — Albert William Levi

ضمن كتاب اشرف على جمعه John Weiss بعنوان The Origins of Modern Consciousness

(٢٠) Karl Jaspers — الانسان في العصر الحديث ترجمه الى الانجليزية ادين وسيدار

بول — نيويورك ١٩٣٣ ص ١٥٣ .

(٢١) نفس المرجع ص ١٥٨ .

(٢٢) انظر الجزء الثالث من كتاب الفكر الاوربي الحديث ص ٥٤ .

«الضخم لقدرة الانسان على التحكم فى الطبيعة ، وكيف أنه لم يكن مقترنا بما يناظره : « من زيادة ، أو ما يشبه ذلك ، فى قدرته على التحكم فى المواقف الانسانية ، والظاهر أننى سأرى تحكم العلوم الطبيعية قبل فوات وقت غير طويل ، وقد حول أوربا الى برارى ياهو Yahoos (٢٣) » .

وأشار « سنو » C. P. Snow فى مقال شهير بعنوان « ثقافتان » الى أن هذا العداء قد بان بصفة أساسية عند الأدباء الذين لا يتابعون آخر ما جاء به العلم ، وحفيد توماس هنرى هكسلى الداعية للعلم من أمثلة أدباء القرن العشرين ، الذين استطاعوا تثبيت أقدامهم فى الثقافتين . إذ كان الدوس هكسلى شغوفاً دائماً بالعلم ويحترم العلم والبحث والعلماء . غير أنه اتجه منذ بواكير حياته الى الحديث عن حماقة العلم ، والآثار السيئة لمادية العلم على الانسان (٢٤) ، وعلى نهاية الحرب العالمية الثانية كان يقول ان « انتصار الانسان على الطبيعة » يمثل العلة الهامة للتمركز المتزايد للسلطة والقهر والتدهور المناظر للحرية فى القرن العشرين ، وتذرع الهجوم على العلم على حجة أنه بداية عهد جديد من البربرية التكنولوجية والبيروقراطية والاحصاء ، والانسان الآلى ، وكم بدا العلم والتكنولوجيا مختلفين فى نظر هربرت جورج ويلز الأصغر سناً ، والذي تعلم بطله فى رواية The New Machiavelli (١٩١٠) من أبيه « ان العلم — بما فيه من روح النور والنظام — فى طريقه لانقاذ العالم الذى يثن ويتوجع من مآزقه ، لأنه بحاجة اليه (٢٥) » ، ومع هذا ، فكلم تبدو بعيدة الاختلاف سخرية الدوس هكسلى من العلم ، الذى استمر محافظاً على مظهره فى عشرينات القرن العشرين وبواكير الثلاثينات ، وألفت كتب كثيرة لتبسيط العلوم للشعب ، بل ومؤلفات ادينجتون وجينس وسليمان J. W. N. Sullivan ، وآخرين ، ولكن بقدم سنة ١٩٤٥ فقد حتى ويلز هذا الايمان الذى اتسم دائماً بالغموض والتناقض نوعاً ، كما يبين من آخر تحية أرسلها للمستقبل فى كتابه : Mind at the End of its Tether . واستمر بالطبع بقاء الكثير من مشاعر الود نحو

(٢٣) An Autobiography — R. G. Collingwood. — اكسفورد لندن

١٩٣٩ ص ٩١ .

(٢٤) كما حدث مثلاً فى روايته Antic Hay (١٩٢٣) .

(٢٥) The New Machiavelli — H. G. Wells

ضمن مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع عشر ص ٣٧ (نشرت بين ١٩٢٤ — ١٩٢٧) .

العلم كتلك التى عبر عنها جوليان هكسلى العالم البيولوجى. الضليع وشقيق الدوس ، الذى ألف الكثير عن الانسانية المتطورة 'evolutionary humanism' وعن عبور الفجوة بين الثقافتين التى تحدث عنها سنو ، وسناقش هذه الفكرة فيما بعد ، عندما نعود للكلام عن فلسفة الطبيعة والفيزياء الحديثة .

والتكعيبيون جماعة أخرى يصح القول بأنها أدارت ظهرها للطبيعة . ولقد قيل بوجود تناظر - ولو أنه بعيد الاختلاف - بين التكيبية والفيزياء الحديثة ، كالذى أشار اليه على سبيل المثال الشاعر جيوم أبولونيير ، الذى عاش وسط أوائل التكعيين ، وكان لسان حال لأفكارهم ، وتكلم أبولونيير عن « التكيبية العلمية ، التى ولدت مع بيكاسو (*) » ، ونبه الى انشغالهم بالهندسة (التى لم تعد قاصرة على الهندسة الاقليدية) ، وعلم الفضاء والآنية والبعد الرابع . ولا يشير البعد الرابع عند أبولونيير الى الزمان ، لكنه يشير بالأحرى لنوع من المكان بلا زمان ، وقال : « انه يمثل كثافة المكان ، عندما يخلد نفسه فى كل الاتجاهات فى لحظة محددة » (٢٦) . واتضح أن « التكيبية العلمية » ، ليست علمية جدا ، ولكنها ترجع الى تقوقع الفنان فى ذاته ، عندما يضع تصوره للسواقع ، بدلا من أن يتجه الى استنساخ الطبيعة ، ان هذا الاندفاع نحو الباطن هو أهم خاصية تميز التكعيين أكثر من أى شىء آخر ، فلقد عمدوا بوعى الى تحطيم الطبيعة الخارجية ، ثم اتجهوا الى الباطن للاهتمام الى أشكالهم التى لا تبدو مشابهة لأى شىء فى الطبيعة ، كما فهمت حين ذاك بوجه عام : أى كأحجام وتكوينات ومكعبات وبورتريهات معكوسة أو مقلوبة . الخ . ان هذا هو ما سماه أبولونيير « بما فوق الطبيعة » أو « سيريالية » وقال ان « التكيبية خالية من أى مظهر تشخيصى ، ولا تبحث عن التشخيص ، ولكنها فن قائم على المعنى (٢٧) » كما أنها لا تسعى لتقديم فكرة عن الطبيعة . ويبين من لوحات المناظر عند جورج براك (على سبيل المثال اللوحة المسماة منظر للاروش - جيو سنة ١٩٠٩ - لوحة رقم ٩) الى أى حد استطاع أستاذ التكيبية الابتعاد عن المعنى

(*) تحتاج هذه المعلومة الى اعادة نظر . ولربما كان الأصح هو نسبة بدء المذهب التكيبى الى براك الذى ظل متمسكا به طوال حياته الفنية . أما بيكاسو فكان دائم التذبذب بين النزعات والبدع خلال حياته الطويلة - (المترجم) .

Les Peintres cubistes — Guillaume Apollinaire. (٢٦)

باريس ١٩٦٥ ص ٥٢ .

(٢٧) نفس المرجع ص ٥٦ .

التكويني المأخوذ عن الخارج ، مؤثرا المعنى التكويني المرتبط بالباطن .

وكما بينا آنفا ، لقد حاول آخرون كثيرون - وبخاصة بين الفلاسفة - إثارة سؤال ما هي الطبيعة ، والاجابة عليه على أنحاء مستحدثة ، ولقد فعلوا ذلك رغم تحذير ادينجتون من « الفلاسفة المدققين » ، الذين اندفعوا نحو الاستنتاج قبل أن يكمل العلم « تحولاته في عالم التكوينات » ، وتحدث وايتهد في كتاب *Science in the Modern World* (١٩٢٥) عن « الانحلال الظاهر في النسق المريح الذي ترتب على المذهب المادى العلمى » ، الذى ساد القرون الثلاثة السالفة، وفي الحق لقد استمر المذهب المادى راسخا في نظر الماركسيين كفلسفة للطبيعة ، وليس من شك أنه قد استمر سائدا بين كثيرين من رجال العلم (٢٨) ، وان صعب اثبات دورهم . وشعر لينين في وقت باكر يرجع الى سنة ١٩٠٨ بالفرع من « أزمة الفزياء » وشرع فى وقف المثالية الزاحفة التى صاحبته ، والتى ظن أنها جعلت الفزياء العوبة فى يد الرجعية السياسية والاجتماعية ، وكان هذا التحذير هو ما فعله فى كتاب : المذهب المادى ، والنقد التجريبي وهو اسهامه الوحيد فى الفلسفة غير العملية ، ويعد هذا الكتاب أولا جدلا يهدف لاسقاط « المنحرفين » داخل الحزب الشيوعى فى روسيا من أمثال بوجدانوف من أولئك الذين أظهروا ميولا كانطية جديدة ، كما أنه اتجه - رغم اعتماده الشديد على الثقافات وبخاصة فريدريش انجلز - الى الدفاع فى القرن العشرين على نحو كلاسيكى عن الفلسفة المادية للطبيعة ، واستمر الماركسيون الأوروبيون ينظرون اليها هكذا زهاء خمسين عاما ، واعتمدت على الموقف الذى عرضه هذا الكتاب خصوصا ما يتعلق بنظرية المعرفة - كما ظن لينين وأتباعه الشيوعيين - صناعة النقد الاجتماعى الماركسى . وكرر لينين التشديد على النقاط الآتية : ان هناك عالما موضوعيا خارجيا للطبيعة موجود مستقلا عن العقل البشرى أو الوعى ، ويتألف هذا العالم من المادة الموجودة منذ الأزل ، ويعكس العقل بوصفه وظيفة من وظائف المادة المنظمة هذا الواقع بوساطة الحواس التى تستنسخه أو تصوره فوتوغرافيا . وقيل ان هذا النوع من المادية يتطلب الرجوع الى الفزياء الكلاسيكية ، ومع

(٢٨) كان F. Sherwood Taylor مدير متحف العلم فى جنوب Kensington

بلندن يرى أن معظم العلماء (فى سنة ١٩٤٧) يتبعون المذهب المادى باعتباره فرضا ناعما

(The Scientific World-Outlook) - مجلة Philosophy

الجزء الثانى والعشرون) ف ٨٣ نوفمبر سنة ١٩٣٧ ص ٢٠٣ .

هذا فقد حرص لينين حرصا شديدا على التفرقة بين المادية الميتافيزيقية ، والمادية الجدلية (الديالكتيكية) ، أى بين المادية القديمة والمادية الجديدة ، اذ استطاعت المادية الجديدة أن تفسح المجال أمام التقدم فى المعرفة العلمية ، وفتحت الباب أمام طرائق جديدة لتصوير « المادة » ، كما كان لينين سيقول ، وقصر « المادية الجدلية على الطابع التقريبى والنسبى لكل قضية علمية تتعلق بتكوين المادة وخصائصها (٢٩) » . وبذلك استطاع لينين نفسه أن يساير الأفكار الجديدة عن الالكترون (على سبيل المثال) بوصفها متعارضة مع الفكرة القديمة للذرة ، فضلا عن ذلك ، واذا راعينا الوقت المبكر الذى ألف لينين فيه الكتاب ، أى قبل أن تكتمل الخطوط الأساسية للفيزياء الجديدة ، فانه من الصعب أن يوجه له اللوم ، اذا استمر يعتقد فى وجود الأثير والمكان بأبعاده الثلاثة ، وما شابه ذلك . وما أراد لينين أن يؤكد هو عدم اختفاء المادة ، وأن ما تتميز به « المادية الجدلية » عن « مذهب اللادريين أو المثالية النسبية (٣٠) » هو الايمان بالوجود الموضوعى للطبيعة خارج العقل ، مستقلة عن المدركات الحسية للانسان . ورجع لينين فى نهاية المطاف الى موقف دى طابع مطلق ، فالمادة مطلقة ، والحقيقة مطلقة ، وبوسع البشر الاقتراب منها ، وقد فعلوا ذلك ، رغم خضوعهم لمؤثرات تاريخية وفسيولوجية ، وللزمان والمكان « حقيقة موضوعية » . ومنذا الذى يتشكك فى وجود القانون الموضوعى ، والعلية ، وكذلك الحقيقة النسبية . وقصد لينين بذلك كما لا يخفى مؤازرة الصراع الطبقي ، وكما سبق أن أسلفنا ، لقد اعتقد لينين أنه بحاجة الى تصور جدلى مادى للطبيعة ، وليس تصورا من تصورات اللادرية أو المثالية .

وكان لينين يزعم لأن أغلبية العلماء — وبخاصة علماء الفيزياء — يفضلون المذهب المادى ، وان لم يلزم أن يكون هذا المذهب المادى من نوع المادية الجدلية ، وكما سبق أن ذكرنا فقد قال وايتهد عكس ذلك . وما كان يعنيه هو أنه بين ١٩٠٨ ، و ١٩٢٥ دارت العجلة بين أولئك الأوربيين ممن رأوا امكان التفلسف فى الطبيعة على الطريقة المثالية ، أو أى خليط من المثالية والوضعية . وفى وقت متأخر ، بدا للكثيرين أن

(٢٩) V. I. Lenin — المادية والنقد التجريبى ضمن مؤلفاته الكاملة ١٩٢٧ ،

من الفصل المعنون المادة قد اختفت .

(٣٠) نفس المرجع ص ٢٢٢ .

الفزياء الجديدة قد فتحت الباب على مصراعيه أمام تفسير الطبيعة مثاليا ،
أو أنها على أقل تقدير لم تغلق الباب بعنف أمام هذا التفسير المثالي
(ولربما قال عنه لينين أنه تفسير بوجوازي) ، وزيادة في التخصيص ،
فقد دفعت التصورات المتغيرة للمادة والزمان والحتمية ، التي جاء بها
العلماء ، بعض الفلاسفة الى تصور الطبيعة ، لا كآلة ، ولكن على أنها
عقل ، وكائن حي ، أو نوع من « الحامة المحايدة » الكامنة وراء العقل
والمادة ، (فهكذا كانت نظرية برتراند رسل على سبيل المثال) . ان
هذا التحول صوب المثالية ، والابتعاد عن المادية أو الآلية هو الثورة
التي صاحبت الثورة العلمية . وبذلك حدثت فجوة عميقة بين فلسفة
الطبيعة عند روسيا ، وفلسفة الطبيعة في غرب أوروبا .

وبمقدورنا الحصول على فكرة ما عن الثورة الفلسفية من سلسلة
المناظرات التي أجزاها سليفان J. W. N. Sullivan العالم الرياضى ،
وصاحب الكتب المبسطة للعلم ، واشترك فيها بعض الفلاسفة العلماء من
انجليز وفرنسيين وألمان سنة ١٩٣٤ ، فرغم الاختلاف المحتوم بينهم حول
بعض القضايا ، وخاصة قضية الحتمية (٣١) ، الا أنهم - كما لاحظ سليفان -
قد أجمعوا على هذا الرأى فى قضية العقل - المادة ، ووضع الانسان فى
مقابل المادية . وبدأ ثمة تشابه بين الأمير لوسيان دى بروجليه ورسيل .
اذ اعتقد الاثنان فى وجود جوهر واحد خرج منه كل من الوعى والمادة .
وسار آخرون الى ما هو أبعد فى طريق المثالية ، فرأى ماكس بلانك أن
للوعى « دورا رئيسيا » ، أما المادة فبدت فى نظره « مشتقة من الوعى » ،
وعبر جينس عن موقفه بكلمات مقاربة لهذه الكلمات ، وقال : ان « ميوله
تجاه المثالية » ، قد جاءت نتيجة للنظريات العلمية الحديثة الى حد كبير ،
ونوه بصفة خاصة بمبدأ الاحتمية الذى بدا وكأنه قد أتاح الفرصة
لإثبات دور « العقل » فى الكون ، ولكن برهانه قد نما وازداد اكتمالا
فى موضع آخر استند أساسا على التكوين الرياضى للطبيعة ، الذى يتعذر
تفسيره على هذا الوجه بمعزل عن الرياضيات . وخلص جينس الى القول
« بوجه عام - يبدو لى الكون أقرب الى فكر عظيم منه الى آلة ضخمة ، وربما

(٣١) كما سبق أن لاحظنا ، لقد رفض أينشتين مبدأ الاحتمية . وفعل الشيء نفسه

ماكس بلانك وشرودينجر Schroedinger « الله لا يلعب لعبة الظهر مع العالم » .

كان هذا ما قاله أينشتين ، واشترك هو وبور Bohr فى هذه النظرة .

دفعتنى هذه الحالة الى القول بأنه يتعين مقارنة كل وعى فردى بخلية من.
منح العقل الكونى (٣٢) » .

وعقد ادينجتون أيضا لقاء مع سليفان . وبرز ادينجتون بين أفراد
هذه الجماعة ليس بحكم صفاء نظراته الى الطبيعة ، وانما من حيث شمول.
هذه النظرات ، اذ لمس كل المشكلات الضخمة التى نوقشت على هذا
العهد ، وصارع المشكلة الابستمولوجية - وهو مالم يفعل جينس -
وانتهى الى نتائج أقرب الى الشك نوعا - كما رأينا (٣٣) . وتحديث
ادينجتون عن « الطبيعة » العويصة التى يصعب أن تستقصى ، ويعرف.
تكوينها الرياضى من حركة المؤشر (أى من قراءة بعض عدادات الأجهزة.
العلمية) ، وان كان هذا لا يعنى استخلاص ماهيتها أو صفاتها الحقة .
ولم ير أنه من غير المتوافق الانتقال من هذا الرأى الى وصف « خامة
العقل » ، التى يتألف منها الكون ، أو التفرقة بين الجوانب القابلة
للقياس ، وغير القابلة لذلك ، فى الواقع . وقصد ادينجتون بغير
القابلة للقياس - ببساطة - القول بأن التجربة العلمية ليست هى النوع
الأوحد من التجربة ، فالفيزياء تتناول - اعتمادا على الاختيار - الكميات
القابلة للقياس وحدها ، ولكن هناك أيضا عالما كاملا من المشاعر والأغراض
والقيم ، وبذلك لا يزيد نسق الفيزياء كما صيغ حديثا عن « مظهر جزئى
من شىء ما أوسع نطاقا (٣٤) » ، وعن ناحية « خامة العقل » ، فقد
تأثر ادينجتون مثل جينس بمبدأ الاحتمية ، الذى ظن أنه انتزع الافتراض
المادى من العرش ، والواقع أنه بعد أن ازداد ادينجتون تفكيراً فى هذه
القضية ، فانه ازداد اقتناعا بأن العقل يبدو أقرب الى الصلاحية كمركز
للعالمين الفيزيائى والروحى من المادة ، ودفعته نظريته المعرفية صوب
النتيجة القائلة بأن المعرفة المباشرة التى بوسع الانسان الحصول عليها
هى معرفة الحالات الذهنية . وقال لجماعة من الأصدقاء الأمريكان : « اننى
لا أعرف » ، فلقد كان ادينجتون من أعضاء جماعة الكويكرز بالاضافة الى
كونه عالما فيزيايا وفلكيا مميزا .

‘Contemporary Mind — J. W. N. Sullivan

(٣٢)

لندن ١٩٣٤ ص ١٣٢ ، ١٣٣ - ١٥٢ ، ١٥٩ ، ١٦٤ . انظر أيضا كتاب جيمس جيلس.
السالف الذكر (انظر ملحوظة ١٤) ص ١٥٨ .

(٣٣) انظر ص ٧٤ - ٧٥ .

(٣٤) انظر A. S. Eddington نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٢) ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

(جورج الين لندن ١٩٢٩) ص ١٩ .

« لست أدري هل مازالت هذه النظرة المادية متبعة في الدوائر العلمية » ، وإلى أى حد . . ولكنى أعتقد أنه ربما أمكن القول ان أحدا لم يعد يحرص على بقائها ، بعد التغيرات الحديثة العهد التى طرأت على الفكر ، وأثرت على المبادئ الأساسية للفيزياء ، ولعل جاذبية النظرة المادية ترجع الى العهد الذى ظهر فيه الاعتقاد بإمكان صنع نموذج آلى مشخص لتيسير فهم الظواهر العلمية ، أو تفسيرها ، (٣٥) .

ورفض وايتهد أيضا فكرة النموذج الآلى - وغاب اسمه عن أسماء العلماء الذين عقد سليفان لقاء معهم - ولكنه فى تصوره للطبيعة ، قد أكد دور الحياة أكثر من تأكيده لدور العقل ، (وان كانت الناحية القائمة على العقل من مكونات الحياة بطبيعة الحال) أو ما سماه بالدفعات process ووصف وايتهد مخطط الطبيعة ، وبين أنه قائم على دفعات ، وبذلك ارتبط بأولئك الذين غدوا أكثرية ، من الذين يعتقدون فى التصور الدينامي للطبيعة ، فى مقابل التصور الساكن لها ، وكان من بينهم بوجه خاص التطوريون - ومنهم برجسون الذى تحدثنا عنه فى فصل أبكر (٣٦) ، وصمويل الكسندر الفيلسوف ، وعالم الحيوان لويد مورجان ، بل وادينجتون ذاته الذى خصص فصلا من كتاب The Nature of Physical World كان عنوان أحد فصوله : « الصيرورة » وكان ادنجتون مقتنعا « بضرورة نسبة الطابع الدينامي للعالم الخارجى (٣٧) » ، وكثيرا ما أشار وايتهد الى برجسون ، وأثنى عليه لاعتراضه على التعبير عن المعرفة باللغة المكانية (وهو ما يعنى التهوين من دور الزمان) كوسيلة للتفكير فى الطبيعة ، ولأنه أدخل على الفلسفة المعانى المأخوذة عن علم كعلم وظائف الأعضاء (الفسيولوجى) ، وكتب وايتهد فى تمهيد لعمله الناضج Process and Reality (١٩٢٩) : « اننى مدين كثيرا لبرجسون » ، ورأى أيضا أن كتاب صمويل الكسندر : Space, Time and Deity حافل بالايحاءات . وقال رأى نفسه عن كتاب مورجان : Emergent Evolution (١٩٢٣) ، ولقد أقيمت محاضرات عن هذه الكتب الثلاثة

Science and the Unseen World — A. S. Eddington (٣٥)

(٣٦) انظر ص ١٣٣ - ١٣٤ من الجزء الثالث عن القرن التاسع عشر . وقد أصدرته الهيئة فى العام الماضى .

(٣٧) A. S. Eddington نفس المرجع (ملحوظة ١٢) ص ٩٣ - انظر الفصل الخامس .

(٣٨) لمعرفة ما قاله الكسندر عن nissus تجاه الألوهية والله - انظر ص ٧٨ .

ضمن محاضرات جيفورد ، أبرزت كلها دور الطبيعة الدينامية . وبعد أن اقتبس الكسندر كلمة « انبثاق » من عمل مبكر لمورجان ، رأى الطبيعة كتغير لا يتوقف ، ورآها قائمة على انبثاق الأسمى من الأدنى في مراتب الوجود ، الى جانب انبثاق المادة من المكان - الزمان ، والحياة من المادة ، والعقل من الحياة ، وهكذا الى ما لا نهاية ، وكان القول بانبثاق شيء كالعقل ، باعتباره مقابلا لحسية شيء أدنى ، من دلائل بزوغ شيء مستحدث ، أى جديد من حيث الكيف « وهذا الشيء الأكثر » فى تصور مورجان هو ما يفرق مذهب الانبثاق عن المذهب الآلى . ولم يذكر الكسندر بوصفه تجريبيا لماذا تعرض الطبيعة لدقات process وانبثاقا ووضعتهما فوق كل شيء آخر ، وكل ما فعله هو اثباته حدوث صراع أو كفاح لمقاومة تحقيق المراحل الأعلى ، وقوله أن هذا يحدث بلا انقطاع (٣٨) بطبيعة الحال ، لم يكتف وابتعد باعادة ترديد ما قال هؤلاء المفكرون وغيرهم ، وفى الحق لقد اختلف عنهم جميعا فى نواحي هامة ، بينما حافظ على اتفاقه وإياهم فيما يتعلق بفكرة الدقات process . غير أنه وصف «الدقات» بطريقته الخاصة . اذ كان ميالا الى فلسفة الكيان الحى Philosophy of Organism لا من ناحية الأفكار البيولوجية وحدها أو أساسا ، وإنما من ناحية الكشف الحديثة فى الفزياء ، وتعلم وابتعد من نظرية النسبية كيف يفكر بلغة المجالات الفزيائية والحادثات ، بدلا من الموضوعات المنعزلة ، أى فى صورة وحدات كلية whole وأنماط بدلا من الجزئيات ، وأوحت له نظرية الكم فيما بعد بتصور الزمان على أنه يتبع ايقاعا أو مراحل فى مقابل طابع الدوام الذى عرفت به النظرية الذرية ، ومن ثم استنبط دوام تغير الأنماط ، واقتنع وابتعد من تصوره للمادة كفعل طاقة ، الى جانب الأهمية المستحدثة لعنصر الزمان اقتناعا راسخا ، بأن الدقات processes من صميم الطبيعة وقال « يتعذر تصور الطبيعة كوقائع ساكنة ، أو حتى تصور لحظة خالية من الديمومة (٣٩) » .

فالعالم الفعلى عبارة عن دقات ، والدقات تمثل الصيرورة فى الفعل ، وكيفية صيرورة أى كيان فعلى يساوى الماهية الفعلية لهذا الكيان وكيونته ... فالكينونة قائمة على صيرورة . وهذا هو مبدأ الدقات process (٤٠) » .

على أنه يوجد ثبات بالاضافة الى « الدقات » فى مذهب وابتعد .

(٣٩) Alfred North Whitehead نفس المرجع (انظر ملحوظة ٦) ص ٢٧ .

(٤٠) Process and Reality-Whitehead نيويورك ١٩٢٩ ص ٢٣ ، ٢٤ .

وترجع ناحية التبات الى ما بين وايتهد وافلاطون من قرابة : « فكل الأشياء تنساب » ولكنها تشارك في الموضوعات الابدية eternal objects الباقية ، والتي تزود الطبيعة بما فيها من اطراد وتجدد للممكنات ، ومن ناحية أساسية ، يصح القول بأن ما حاول وايتهد أن يقوله هو اذابة الطبيعة في الحياة ، وليس من شك في أنه قد تأثر في هذا الاتجاه أيضا بتعاطفه على الشعر الرومانتيكي ، أو ما حدث من « رد فعل رومانتيكي » ضد آلية القرن الثامن عشر ، كما وصفها في فصل شهير من كتاب Science and the Modern World ، عندما قال « ان الطبيعة

الميتة عاجزة عن تقديم أى أسباب » ، و « الطبيعة الميتة لا تهدف الى شيء (٤١) » ، والحياة هي الناحية التي اكتشف وايتهد نقصها في علم الطبيعة عند ديكارت ونيوتن . اذ استبعد هذا العلم من الطبيعة كل الأشياء الهامة كالأسباب والهدف والمعنى ، فلقد تجرد العلم من العالم ككل حتى يدرس بنجاح كبير جانبا ما أو جانبا جزئيا من العالم ، وقد حان الوقت الآن لاستعادة الحياة الى الطبيعة حتى تتضمن القيم وكل ما رآه وردزورث في هذه الطبيعة ، بل وما هو أكثر من ذلك . ومن دلائل الحياة ومظاهرها : الاستمتاع الفردي والتقدم الخلاق ووجود الهدف ، والتجدد ، وكل هذه المعاني متضمنة فيما عناه وايتهد بالدقائق Process

كان هذا هو ما عرضه وايتهد عن كيفية الجمع بين الثقافتين . والحق انه قد أراد القول بأن خطأ العلم يرجع الى الفجوة التي تفصل العلم عن الانسانيات ، وترتد هذه الفجوة الى القرن السابع عشر ، ثم اتسعت على عصر الملكة فيكتوريا . ولقد سمح العلم لنفسه لفترة طويلة بأن يبدو ، وكان هناك هوية بينه وبين النظرة الكثيبة اللانسانية للعالم الخارجى ، والآن أصبح فى المقدور بفضل الثورة العلمية الثانية ، وعلى الرغم من ازدياد تجريد العلم - أو من أسبابه - رؤية الطبيعة على ضوء مختلف ككيان عضوى بدلا من النظر اليها وكأنها آلة ، فتظهر ممثلة بالحياة فى دقائق خلقة تيسر الاستمتاع بها .

وعاد النقاش بعد الحرب العالمية الثانية من أثر الفرع الذى أحدثته الآلات والمعدات فى أعقاب الحرب ، ورأى الكثيرون أن العلم يهدد بالانحلال بحضارة تكنولوجية تحط من قدر البشر وتحولهم الى بشر آلات . ولم

(٤١) Whitehead نفس المرجع (انظر ملحوظة غ ٦) ص ٩ .

(٤٢) فيما يتعلق بالجدل الذى دار بين سنو وليفيس انظر المقال الذى كتبه «Science Literature and Culture» Lionell Trilling

تعقيب الجزء الثالث والثلاثون (يناير - يونيو ١٩٦٢) ص ٤٦١ ، ٤٧٧ .

يمض الا قصير الوقت حتى أثار سير تشارلز سنو ضجة بالمقال الذي كتبه عن الثقافتين . وتقدم ليفيس F. R. Leavis أسقف كيمبردج لمبارزة سنو كممثل للأدب ، وقفز جوليان هكسلي وجاكوب برونوفسكى وآخرون للدفاع عن العلم ، فقال برونوفسكى بعد أن استعرض كل مشاركات العلم فى صنع الحضارة ابتداء من عصر النهضة : « ان العلم انسانى » ، وقال جوليان هكسلي بعد أن صك مصطلحا جديدا هو « الانسانية التطورية » Evolutionary humanism يتلخص فيما يأتى : لقد اتبع التطور طريقا جديدا ، فبعد بزوغ الانسان ، لم يعد التطور بيولوجيا بلا تبصر خاضعا للضرورة necessitarian (وهو ما أساء الى الناس) ، ولكنه أصبح سيكلوجيا اجتماعيا ، موقف الناس فيه هو «الموقف التطورى» الذى يعنى ما يفعل (٤٣) أما الى أى حد كانت هذه الحجج مقنعة فقصة أخرى . ولكن اذا عدنا لتتذاكر الدور الذى قامت به الفزياء الحديثة فى النقاش سيتضح لنا هذا الدور بما فيه الكفاية ، وما تضمنه من مفارقات ، أن الفزياء الحديثة وهى أكثر تجريدا الى حد بعيد من فزياء نيوتن قد جعلت العلم يبدو ربما ليس أقل خطرا ولكنه أكثر انسانية ، ودفع العلم الطبيعة لكي تظهر فى مظهر ليس أكثر خفاء « وامتلاء بالأحاجى » (فى تعبير جينس) فقط ، وانما أصبحت تبدو مشاركة بقدر من الصيرورة أكبر من الكينونة .

(٤٣) انظر مقالات J. Huxley, Bronowski فى كتاب The Humanist Frame

— تحت اشراف هكسلي ليوبورك ١٩٦١ .

المجتمع المفتوح واعدائه

هناك حكمان مختلفان ، ويبدوان متناقضين ، وغالباً ما يصدران عن الفكر السياسى والاجتماعى فى القرن العشرين ، فمن ناحية - يقال ان الفلسفة السياسية قد ماتت ، أو أنها تحتضر ، ومن ناحية أخرى - يقال ان هذه الفلسفة لم تنتعش وتتضخم ، بل وتتصف بالأصالة الا فى السنوات الواقعة بين ١٩٤٤ ، و ١٩٥٠ ، والحكمان صادقان ، فالحكم الاول يرجع اوليا الى النظرة السياسية الأكاديمية التى تعكس - فوق كل شئ - تدهور الديمقراطية الليبرالية . ويشير الحكم الثانى - ولا يعنى هذا استبعاد أى عوامل أخرى - الى ما يدور فى الأسواق والأحزاب من نقاش فى السياسة ، وإلى السياسة الخاضعة للأيدولوجية .

ولقد بنيت حجة الفريق الأول على ما يأتى (١) : لقد اهتمت الفلسفة السياسية تقليدياً « بالمبادئ الأولى » بما فى ذلك أخلاقيات القرار السياسى والسلوك السياسى ، وبالأسئلة التى تدور حول غايات الحكومة ، سواء هدفت هذه الحكومة الى خدمة الأفراد ، أم رمت الى أى

(١) انظر حول «The Death of Political Philosophy» كتاب
Introduction to Philosophy, Politics and Society : Peter Laslett
اكسفورد ١٩٥٦ وكتاب The Decline of Political Theory تأليف
Alfred Cobban والمجلة الفصلية Political Science
الجزء السابع والسبعون (سبتمبر ١٩٥٣) وبوجه خاص كتاب Arnold Brecht
The Foundations of Twentieth Century Political Thought.
برنستون ١٩٥٩ .

سبب آخر ، كالببحث عن أفضل صورة للحكومة ، ، وهكذا ، ولكن حدث في القرن العشرين أن تأمرت أحداث مهولة وأساليب جديدة في الفكر على زيادة صعوبة هذا النوع من المطارحات ، وإن لم يكن غير مسائر للعصر ، ولا جدال أن ازدياد ضخامة سلطة الدولة والبيروقراطية ، ربما تسبب في ظهور الحديث عن السيطرة العقلانية والأخلاقية بالمظهر غير المسائر للعصر نوعا ، ولكن حتى إذا تجاهلنا مثل هذه التطورات ، فإن الفلسفة التقليدية كانت ستجد طريقها غير ممهد ، فلقد تصارعت مدارس جديدة في علم الاجتماع والفلسفة ، كل منها ضد الأخرى ، وأصر علم الاجتماع الجديد المتحرر من القيم ، والذي شرحه بأستاذية والمعنية ماكس فيبر ، على الفصل الحاد بين ما هو كائن (is) وما ينبغي أن يكون (ought) ، وبذلك انكمش الفكر السياسي وتحول الى مناقشات حول الوسائل ، لا حول الغايات ، وحول النتائج المحتملة للفعل . ولقد آمن فيبر كثيرا بوجود علم قد يساعد البشر على الاهتداء الى حلول عقلانية للمشكلات الاجتماعية ، ومع هذا فقد رأى من واجب العلم أن لا يناقش المبادئ الأولى ، وكتب فيبر في مقال باكر : « لا يستطيع العلم التجريبي أن يخبر أحدا ما ينبغي أن يفعله ، ولكنه بالأحرى قادر على ابلاغه ما بوسعه أن يفعله (٢) » فالقيم وأحكام القيم تنتمي الى عالم الايمان ، وليس الى عالم المعرفة ، وكما استطاع أن يبين فيبر في عجالة ، فانه من العسير تحقيق الايمان في العالم المسحور للقرن العشرين ، وأحدثت سوسيولوجية المعرفة ، التي نهض بها كارل مانهايم وآخرون بالمثل أثرا تحديديا على النظرية السياسية ، عندما صبغتها بلون تاريخي . فلقد قيل ان المعرفة السياسية شأنها شأن أى صورة أخرى من المعرفة الحضارية ، مقيدة اجتماعيا ، ومن ثم فانها نسبية أى تتناسب مع الأحوال الاجتماعية والاقتصادية السائدة ، في أى زمان معلوم من التاريخ ، والظاهر أن هذه التاريخانية قد استبعدت الأحكام الأخلاقية ، التي تصدر عن واقع خارج نطاق أى بناء اجتماعى ما ، وفى الوقت نفسه ، انتقد المناطقة الوضعيون الفلسفة السياسية التقليدية : بالاعتماد على أسس لغوية ومنطقية ، ووصموها بأنها « ميتافيزيقا » . وقال ولدون T. W. Weldon « أن فلاسفة السياسة لا يتحدثون الا قليلا عن المؤسسات السياسية ، ولكنهم يبحثون كيانات مجردة أو أشباحا مثل الدولة والفرد والمجتمع

(٢) Max Weber الموضوعية في العلم الاجتماعى ١٩٠٤ فى كتاب « ماكس

E. A. Shils

فيبر ومنهجه في العلوم الاجتماعية » ترجمه الى الانجليزية

نيويورك ١٩٤٩ ص ٥٤ .

والارادة العامة والخير العام . . . وهلم جرا (٣) » ، فعلى فلسفة السياسة أن تعيد النظر فى لغتها ، لترى أى شىء منها يعنى بالفعل أى شىء .

كل هذا لا يدل على أن الفكر السياسى قد غدا موضع احتقار الآن ، أو أنه لم تظهر أقسام جديدة فى الفكر السياسى والاجتماعى ، فلا شىء أبعد من ذلك عن الحقيقة ، فإذا كانت الفلسفة السياسية التقليدية قد أصيبت بالوهن ، أو فرضت عليها قيود فى الدوائر الأكاديمية ، فإن الأيديولوجية السياسية قد انتعشت فى حياة كل يوم ، واتبعت أساليب مشابهة لأساليب المصارعة الحرة ، بل وساقط الناس إلى اللجوء إلى العنف والحرب . وتوسعت المسرح - بطبيعة الحال - المعركة المثلثة الأضلاع بين الليبرالية ، التى اتخذت الآن موقف الدفاع ، والشيوعية ، والفاشية . ومن بين الخصوم الثلاثة ، كانت الفاشية هى أحدثهم سنا ، وإن لم يكن الأمر على هذا الوجه فى ألمانيا ، كما سنرى أيضا ، فلقد نمت هناك من نوع فولكلورى من الفكر تمتد جذوره إلى القرن التاسع عشر . أما الشيوعية والماركسية بوجه عام ، فقد تعرضتا للمراجعة ، ولا ننسى أن الشيوعية ليست كيانا واحدا متكاملا ، كما يفترض أحيانا ، وفضلا عن ذلك ، فإن هذه المذاهب لم تكن المذاهب الجديدة الوحيدة فى السياسة ، ويكفى أن نذكر مذهبين آخرين ، فلقد قام جاك ماريتمان الفيلسوف الكاثوليكي المنشق عن البروتستانتية بمحاولة أخاذة . وقام بعمل مماثل ت . اس . اليوت ، الشاعر الانجليكاني (الذى غير عقيدته أيضا) ، واشترك الاثنان فى محاولة إعادة احياء فكرة المجتمع المسيحى مع الارتباط - وبخاصة فى حالة ماريتمان - بالليبرالية التاريخية ، ونتجت عن الحرب العالمية الثانية أيضا فكرة الولايات المتحدة الأوروبية ، التى سماها جان مونييه « الثورة الأوروبية العظمى فى عصرنا » .

وصحبت المذاهب السياسية الجديدة ، أو مذاهب الانفتاح نوع جديد من الحوار السياسى ، وكثيرا ما لاحظ فيبر ازدياد ترشييد الحياة والفكر فى أوروبا الحديثة . ومعنى الترشييد ، كما عرفه فى خطابه الشهير عن « العلم كمهنة » ١٩١٩ : « ان لا تكون هناك - من حيث المبدأ - أية قوى خفية غير محسوبة تقوم بدور ما (فى السياسة مثلا) بل وبمعنى أصبح

Political Principles T. W. Weldon الفصل الخامس

(٣)

Philosophy Politics and Society (انظر ملحوظة ١) ص ٢٦ .

فى كتاب

امكان التسييد المحسوب على كل شيء (٤) . ولقد خشي فيبر هذا الاتجاه ، وأيده ووصفه أيضا بالاسترسال في البيروقراطية - bureaucratization واخضاع كل شيء للفكر والمعرفة intellectualization ، ولكن في الواقع - وكما أدرك فيبر أيضا أحيانا - فان الخطر الأعظم في الحوار السياسى يرجع الى اتجاه آخر ، أنه الاتجاه نحو اللاعقلانية ، والقوى اللاعقلانية ، التى هددت بتحطيم صرح الحياة السياسية والاجتماعية المرشدة ، وناقشت الفلسفة السياسية التقليدية ، وبخاصة « الليبرالية منها » الأسئلة السياسية وفقا لقواعد موصوفة من النقاش العقلانى . وكان المتوقع أن يجيء العقل - وهو قادر على ذلك - بالاجابات الصحيحة . ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للكثير من الفكر السياسى الجديد فى القرن العشرين ، وكما رأينا - فلقد كسبت اللاعقلانية قوة دافعة وجاء منذ أواخر القرن التاسع عشر (٥) ، ولقد أتبعنا الآن فى الفكر السياسى مثلما أتبعنا - فى الأغلب - فى الفلسفة وعلم النفس - واتخذت هذه اللاعقلانية السياسية مستويين : المستوى الأول - وقد بان فى ملاحظة أصحاب النظريات الأكاديمية للسلوك البعيد عن المنطق فى ساحة المجتمع ، والمستوى الثانى - ويتمثل فى الانجذاب نحو الحداث والاسطورة - كما حدث عند النشء والكتسل البشرية - كما هو الحال عند البلاشفة والفاشيين ، وإيمانهم بالعنف كوسيلة وحيدة يحتمل أن تحقق الغاية التى تضعها الصفوة .

ويعكس فيلغريدو باريتو عالم الاقتصاد وعالم الاجتماع المرموق - وكان أيضا من الليبراليين الشعاعيين بالاحباط - الاتجاه اللاعقلانى ، الذى اتخذته الفكر السياسى على المستوى الأكاديمى . وهناك جانب مثير للسخرية هنا ، اذ كان باريتو - مثل فرويد وقد قورن به - من العقلانيين المتشددىين ، غير أنه زعم أن كل ما يفعله هو ملاحظة السلوك اللاعقلانى عند الآخرين ، ومن الناحية المهنية ، اتبع باريتو الاتجاه الوضعى القديم ورفض الاعتراف بالمكانة العلمية للحداث أو « الفهم » Verstehen عند الألمان ، وكتب فى عمله الأساسى الأكبر (٦) : « لقد شرعنا فى

(٤) Max Weber « العلم كمهنة » ضمن كتاب « من ماكس فيبر » ترجمه للانجليزية H. H. Gerth اكسفورد نيويورك ١٩٣٦ ص ١٣٩ .
(٥) انظر ص ١٣٧ وما بعدها فى الجزء الثالث من الكتاب .
(٦) Wilfredo Pareto « العقل والمجتمع » ضمن كتاب تحت اشراف Arthur Livingston نيويورك ١٩٣٥ الجزء الاول ص ٥ (فقرة ٥) . اسم هذا الكتاب Trattato di sociologia generale ، وتم تأليفه ونشره خلال الحرب العالمية الاولى .

تطبيق الأساليب التي أثبتت نجاحها في العلوم الأخرى على دراسة الاجتماع » ، وطالب باريتو بسوسيولوجية علمية بلا ميتافيزيقا ، وبلا قيم - بغير شك - معتمدة على المنهج « المنطقي التجريبي » ، وكان هدفه - مثل هدف كونت - هو الاهتمام إلى « الاطرادات التجريبية » في الحياة الاجتماعية والسياسية . وتبعاً لهذه النظرة ، فلا يوجد أى اختلاف - ولو واهن - بين قوانين الاقتصاد السياسى أو الاجتماع وقوانين العلوم الأخرى (٧) . غير أن علم الاجتماع عند باريتو قد كشف - فوق كل شيء - عن قصور العقل في السلوك الاجتماعى . وكتب باريتو باحتقار عن النظريات الاجتماعية السابقة لفلاسفة الموسوعة ، وميل وسبنسر وكونت بالذات - الذى قمع تماماً ، أو انتقص الدور الذى تقوم به الأفعال اللامنطقية ، كما اعتقد باريتو ، وكتب يقول : « قد تقف عبادة العقل على قدم المساواة هي وأى عبادة دينية أخرى دون استثناء للفتيشية (٨) » . وبعد أن درس المظاهر المنطقية العقلانية للسلوك الاجتماعى ، استخلص باريتو أن هناك أشياء كثيرة يجب أن تراعى ، فهناك مستودعات - وهو الاسم الذى أطلقه باريتو - تضم مظاهر للغرائز والمشاعر العميقة الغور ، (ومن ثم فغالباً ما تكون لا شعورية) ، وتتكشف في الأفعال اللامنطقية الملحوظة في التاريخ ، وهذه المستودعات - وأميل إلى تسميتها أرصدة - التي لم يحدد باريتو معالمها بوضوح ، تتضمن الدافع الانسانى الذى يسوق إلى الربط بين التجميعات القائمة والتعامل معها والدفاع عنها ، ومن ثم تكون جميع النظريات الاجتماعية تقريباً مجرد نظريات ترشيدية أو مشتقات من المستودعات أو الأرصدة ، تعبر عن تعطش الانسان للتفكير ، ورغم أن المشتقات قد اختلفت اختلافاً كبيراً عبر التاريخ ، إلا أن الأرصدة قد بقيت على حالها . اذ لا تتغير المحددات النهائية للسلوك الاجتماعى بالضرورة ، واعتقد باريتو - متبعاً ماكيافيللى - أن عماد فن الحكم ليس محاولة القضاء على الأرصدة ، وهذا محال في أى حالة من الأحوال ، ولكنه استخدام هذه الأرصدة أو توجيهها لصالح النخبة الحاكمة ، ولم يفهم زعماء الديموقراطيات الغربية ، بعد أن خدعتهم المذاهب الزائفة للعقل كاتباع المذاهب التي ترفع من قدر الفكر والانسانية هذا الوضع ، ومن ثم فسرعان ما حلت محل أنظمتهم أنظمة كانت على استعداد لازهاق روح الخلافات ، واستخدام العنف في أساليبها الدفاعية ،

(٧) نفس المصدر - الجزء الأول ص ٥٢ (الفقرة ٥٩) .

(٨) نفس المصدر - الجزء الأول ص ١٩٦ (فقرة ٣٠٠) .

ونظر الى باريتو بفضل هذا المبدأ وباعتباره قد أكد دور اللاعقلانية في فكره. المتأخر كرائد للفاشية الايطالية وللشمولية بوجه عام .

وأيا كانت الشكوك التي تثار حول علاقة باريتو بالفاشية (والواقع أنها تحتمل الأقاويل) (٩) ، فليس هناك أى ارتياب في وجود علاقة بين الأنظمة الشمولية في القرن العشرين بوجه عام ، وبين اللاعقلانية السياسية . وهذه العلاقة أوضح كثيرا في الفاشية منها في النظرية الشيوعية . بيد أنه من اليسير العثور عليها في الشيوعية أيضا ، وليس ذلك في الفلسفة الشيوعية في ذاتها ، وكما قال جورج ساباتين « انها لم تكن لاعقلانية صريحة أو سافرة على الاطلاق (١٠) » ، كما حدث في الأساطير التي ظهرت الى جانب المذهب ، وفوق كل ذلك في الحالة العقلية ، التي تتطلبها الشيوعيون من الكتل البشرية ، ونبه الكاتب الانجليزى جورج أرويل - بالرغم من صعوبة اعتباره شاهدا غير منحاز - الى هذا الجانب اللاعقلاني في شمولية القرن العشرين ، في الشيوعية والفاشية على السواء في مقالات وروايات كتبت خلال خمس عشرة سنة : « ان معنى الحقيقة الموضوعية ذاته قد بدأ يضعف في العالم (١١) » ، وعندما أعلن أرويل هذا الرأي سنة ١٩٤٢ كان مازال يفكر في الفاشية ، التي حارب ضدها في الحرب الأهلية الأسبانية ، غير أنه خلال هذه الحرب نزع الى الجمع بين الفاشية والشيوعية ، والنظر اليهما كمجرد عينتين مختلفتين لنفس النوع الشمولى . ومن المحتمل أن تكون روايته الشهيرة سنة ١٩٨٤ (صدرت طبعتهما الأولى ١٩٤٩) صورة مختلطة من المذهبين ، وان كان على هذا العهد قد جنح الى النظر الى الستالينية على أنها المهد الأساسى للاشتراكية الديمقراطية ، التي ادعى اعتناقه لها ، وتصور رواية ١٩٨٤ مجتمعا فيه نخبة صغيرة أو حزبا داخليا يقرر المسائل التي يعترف بها كحقائق ، وفيها تعاد كتابة التاريخ حتى يتطابق والحقيقة . وفيها تنقل الحقيقة الى «كتل البشر الصماء» أو البرولينز Proles - كما سماها باستعمال اللغة الجديدة Newspeak ، والنيوسبيك ليست من اللغات العقلانية القائمة على التفاهم بين أرباب العقول :

(٩) قبل باريتو عضوية مجلس الشيوخ اثناء حكم موسولينى ، الا انه استمر يتمتع بروحه الليبرالية فدعا الى الحرية الاقتصادية وحرية الفكر والتعليم والنشر .

(١٠) A History of Political Theory — George Sabine.

نيويورك ١٩٥٠ ص ٩٠٧ .

(١١) Looking Back on the Spanish War .. George Orwell.

استشهد بها Raymond Williams في كتاب George Orwell

نيويورك ١٩٧١ ص ٦٠ .

« ما ننوى القيام به هو اختراع كلام ، خصوصا الكلام فى موضوع ليس محايدا على الاطلاق من الناحية الايديولوجية ، ويكون مستقلا بقدر المستطاع عن الوعى ، ولربما كان من الضرورى بغير شك ، أو من الضرورى أحيانا لأغراض الحياة اليومية أن يجرى التأمل قبل الكلام . ولكن كل ما هو مطلوب عندما يطلب من عضو الحزب تكوين حكم سياسى أو أخلاقى أن يكون قادرا على رش الآراء المناسبة بطريقة آلية كآى بندقية أو مدفع رشاش . ومن البيان السابق ذكره ، يبين أنه باستعمال النيوسبيك سيتعذر التعبير عن الآراء غير التقليدية على مستوى يفوق المستوى الهابط (١٢) » .

وكان هذا النوع من اللاعقلانية المحسوبة هو ما خطر ببال ايزيا برلين ، عندما لاحظ « الفجوة الكبرى » التى تفرق بين الفكر السياسى فى القرن العشرين ، والفكر السياسى فى القرن التاسع عشر (١٣) .

واذا صح على وجه التقريب تصوير أورويل للشيوعية فى هذا المقام ، فإن ما يتبع ذلك هو أن النظرية نفسها قد تعرضت لبعض تغيرات شديدة الأثر فى القرن العشرين ، والواقع أن هذا التغير قد حدث على جملة أنحاء ، فلقد حدث أولا على يد لينين ، ثم على يد ستالين ، عندما وجه الماركسية تجاه الشمولية ، وفى الصرخة التى صدرت من المجرب جورج لوكاش وآخرين من اتجاه انسانى أبكر بالرجوع الى ماركس ، واستحثاثهم الشيوعيين للعودة الى نموذج ممثل للنقاء ، وقوبلت المحاولة الأخيرة بترحيب ملحوظ من الماركسيين فى أوربا الغربية ، الذين رفضوا قبول العقيدة السوفيتية والممارسة السوفيتية معا قبولاً كاملاً ، وان اجتذاب الشيوعية فى أى لون من ألوانها للمفكرين الأوربيين بوجه عام لموضوع آخر يحتاج الى ما يقال عنه .

وبطبيعة الحال ، لربما كان لينين سينزع الى انكار وصفه بأنه من أنصار تصحيح الماركسية ، ألم يتكلم منذ عهد مبكر ضد أنصار جبهة التصحيح (من أمثال ادوارد برنشتين وباقي الزمرة) ، لأنهم خانوا الشيوعية عندما تعايشوا مع الرأسمالية الديمقراطية ؟ . الا أن لينين قد راجع - كما لا يخفى - الماركسية الكلاسيكية عندما تصور دور النخبة فى الثورة . وقد طرح هذا الرأى بجرأة فى كتابه « ماذا علينا أن نفعل ؟ » (١٩٠١) كما راجعه أيضا فى نظريته للدولة التى أجملها فى

(١٢) 1984-Orwell — الملحق The Principles of Newspeak

(١٣) انظر مقال Issiah Berlin — Political Ideas in the 20th Century

اعيد طبعه ضمن كتاب Four Essays on Liberty اكسفورد ١٩٦٩

كتاب الدولة والثورة وهو كتاب تركه دون أن يتمسه لاندلاع الثورة الروسية ، وألف لينين بين هذين الكتابين كتابا ثالثا أسماه : المذهب المادى والنقد التجريبي ، وقد أشير إليه فى الفصل السابق (١٤) . وأغرب شئ هو أن اتجه لينين المادى - كما شرح فى هذا الكتاب - قد تطلب منطقيا وجود حتمية فى الناحية العملية والاجتماعية . فالعقل يعكس المادة كصورة فى مرآة ، ويفعل وعى الكتل البشرية الشئ نفسه ، ومن هنا تعكس « تلقائية هذه الكتل » فى الممارسة العملية ، نهج الانتاج الاقتصادى . ومع هذا فقد أكد لينين دور الارادة الواعية للنخبة لكى تحدث هذه الاختيارية أى « الارادة الواعية » ثورة اجتماعية فى البلدان غير الناضجة اقتصاديا من العالم ، بوجه خاص ، وإن كان هذا الدور لا يقتصر عليها وحدها ، ولا جدال أن ما ساق لينين الى اصدار هذا الحكم لم يكن صفته كفيلسوف يتأمل مشكلة الحتمية والارادة الحرة من الناحية التجريدية ، ولكنه أقدم على ذلك استجابة للظروف ، أى للتاريخ الحديث . العهد لروح النقابات العمالية فى كل من روسيا وأوربا ، وستبقى هناك حقيقة هامة ، وهى أنه تخفف من نظرية التلقائية القديمة التى قوامها اعتماد الثورة على الفعل المنعكس للكتل البشرية ، وجاء بدلا من ذلك بنظرية تنشيد التغيير .

« لقد قلنا أنه لكى يتحقق الوعى الاجتماعى الديموقراطى بين العمال ، يتعين أن يغرس فيهم من الخارج ، ويبين من تاريخ كل البلدان ، أن الطبقة العاملة ، اذا ارتكبت الى جهدها فمحسب ، قادرة على تنمية الوعى الاتحادى النقابى وحده (١٥) » .

وفى نظرية لينين ، انتقل مركز الثقل من البروليتاريا - كما هى فى الماركسية الكلاسيكية - الى الحرس الأمامى لأكثر الفئات ثورية ، أى الى التنظيم الحزبى ، ولهذا التحول آثاره . فلقد دعت الحاجة من أجل الحاضر الى قمع « حرية النقد » (التى هاجمها لينين فى الفصل الأول من كتابه ما الذى علينا أن نفعله) والتمسك بمذهب الحزب « بوصفه كتلة متينة من الصلب » ، والتأهيل للمستقبل غير المحدد حتى اذا كان مجرد « ديموقراطية بدائية » ، وتوسع لينين توسعا كاملا فى شرح هذه الأفكار فيما بعد عندما وضع نظريته للدولة ، التى قدمت بالمثل حلا ، التقى .

(١٤) النظر ص ٧١ .

(١٥) V. I. Lenin

- « ما الذى يجب أن يجرى » ؟ الفصل الثانى - و « تلقائية الجموع البشرية ووعى الديمقراطيين الاشتراكيين » فى أعمال مختارة - موسكو الجزء الاول ص ١٤٨ - ١٤٩ .

وسط الطريق هو والنظرية « الكلاسيكية » الأقدم ، لا من ناحية الغاية النهائية ، التى تنادى بإخْتفاء الدولة وتسليم حكم المجتمع للعمال الأحرار الناضجين ، ولكن من ناحية ما ينبغى أن يحدث فى فترة الانتقال من تسليم بقيام دكتاتورية الحزب واعطائها سلطانا كاملا ، والمطالبة بقيام العمال بغير تردد بالطاعة الارادة المفردة لزعماء « الحركة العمالية » ، وتنظيم المجتمع بحيث يصبح ادارة واحدة ومصنعا واحدا يتميز « بالانضباط » . « وحتى نبلغ المرحلة الأسمى من الشيوعية ، فإن الاشتراكيين يحتاجون الى أشد رقابة من المجتمع والدولة ، فى ناحية مقدار العمل المطلوب ، ومقدار الاستهلاك المطلوب (١٦) » ، ولا يفصل بين هذه النظرة « التصحيحية » للدولة وبين نظام القمع الستاليني أكثر من خطوة قصيرة فقط .

ويتباين مع هذا الاتجاه الشمولى فى الماركسية تباينا أقرب الى الحدة. الاتجاه الذى أصبح كثير الوضوح فى أوروبا الغربية لصبغ الماركسية بالصبغة الانسانية . واستنكر البلاشفة هذا الاتجاه ووصموه بالهرطقة ، لقد نما هذا الاتجاه ، واتسعت أبعاده فى المناخ المضاد لستالين فى ثلاثينات القرن ، وأربعيناته ، وبخاصة بعد نشر ما يسمى بالمخطوطات الاقتصادية والفلسفية لبواكير عهد ماركس سنة ١٩٣٢ . ومع هذا ، فقد بدأ هذا الاتجاه فى وقت أبكر ، أى عند نشر كتاب جيورجى لوكاش : التاريخ والوعى الطبقي ١٩٢٣ ، الذى أحدث دويا كبيرا ، وأغرب ظاهرة هى أن لا تخطر ببال لوكاش منذ انضم الى الحزب الشيوعى فى المجر ١٩١٨ فكرة معاداة لينين . وفى الحق لقد أثنى على لينين فى تمهيد كتابه ، بصفته من عظماء أصحاب النظريات ، ومن المتمرسين فى الناحية العملية معا ، وكذبت المقالات التى احتواها الكتاب هذا الثناء . اذ اختلف لوكاش - الذى ربما افتقر الى المعرفة الوافية بفكر لينين فى هذه الحقة - اختلافا حادا هو ولينين فى نقاط أساسية . وقال لوكاش ان ما عرضه فى الكتاب هو « نظرية ماركس كما فهمها ماركس » حتى ضد انجلز (ولم يذكر « ضد لينين » ، رغم أن ما قاله « كان مسـاويا لذلك ») وكان لوكاش يعرف حذسا ما احتوته المخطوطات الباكورة ، أى المشكلة التى تسلطت على ماركس الشاب ، وهى ما حدث للانسان من اغراب فى المجتمع الصناعى ، وعلى

V. I. Lenin (١٦)

« الدولة والثورة » فى المرجع السابق - الجزء الثانى ص ٣٨٠ .

(١٧) انظر بوجه خاص مقال Lukacs عن موضحة الفكر والوعى عند البروليتاريا

فى كتاب التاريخ والوعى الطبقي .

أى حال ، لقد ركز لوكاش كلامه على ماركس كفيلسوف أخلاقي وعلى المثالية الماركسية باعتبارها متعارضة هي والمادية ، كما ركز على النزعة الانسانية لتعارضها مع العلمية ، وهكذا فعندما أضفى لوكاش على ماركس مسحة هيكلية فإنه قد أرجع الشيوعية — على ما يبدو — للوقوف على أسس انسانية . ولما كان لوكاش قد شب على مثاليات متعاقبة ، كانت آخرها مثالية هيكل ، لذا نبذ النزعة المادية باعتبارها « أفلاطونية معكوسة » ، إلا أنه ، وكما يبين من الجملة الأخيرة ، قد ساورته الشكوك في المثالية أيضا ، وكان أكثر تفضيلا لمثالية هيكل ، لأنها رغم اتسامها بالروح النظرية كباقي المثاليات ، ورغم نظرتها الى النظام الموضوعي نظرة سلبية ، إلا أنها ركزت على الصيرورة ، وظل لوكاش يردد القول « بأن الواقع لا يكون ، انه يصير (١٧) » . بيد أن ماركس قد تفوق على صيرورة هيكل الفلسفية عندما حولها الى عمل فعال Praxis ويعنى « بالبراكسيس » القدرة النسبية التي تتحلّى بها البروليتاريا ، عندما يتسنى لها تنمية وعي طبقى أكبر يساعدها على القيام بدور في التاريخ ، وعلى تغييره ، وعندما تفعل ذلك ، تظهر ثنائية الذات والموضوع التي أزهدت حتى روح « الهيكلية » ، ومن ثم كانت سببا في اغراب الانسان ، وتشابه لوكاش هو لينين (وان كان أقرب الى سوريل وروزا لوكسمبرج ، التي تعلم منها الكثير أيام اشتراكه في السنديكالية) ، فلقد شدد على دور الوعي في التاريخ ، ولكنه قصد بالوعي وعي البروليتاريا ، بالاضافة الى أنهم نخبة . ولم تبد الغاية ، أى الاهتمام الى المجتمع اللاتطبقى يقينا متينا في نظر لوكاش ، لأنه لا يعتمد على جمود القوانين العلمية ، وإنما على العقل الانساني وقوة التصميم .

من الميسور تخيل رد فعل الأعضاء المنظمين في الحزب الذين رموا على ذلك العهد الى بلشفة جميع الجماعات الشيوعية القومية من ناحية تخيلها للتاريخ والوعي الطبقي . واستنكر هذا الاتجاه بوخارين وزينوفيف في المؤتمر الخامس للشيوعية الدولية سنة ١٩٢٤ ووصموه بالمثالية وبالنزوع الى التصحيح ، وأرغم لوكاش على التراجع . والواقع أنه قام بعملية ارتداد كاملة الى الجانب المضاد ، واستند في رأيه على كتاب لينين : المادية والنقد التجريبي ، وزعم أنه يرى في المثالية مصدرا للفاشية

(١٧) انظر بوجه خاص مقال Lukacs عن موضحة الفكر والوعي عند

البروليتاريا في كتاب التاريخ والوعي الطبقي .

المناهضة للثورة والشيوعية) . وبالرغم من كل هذا ، فإن النزعة اللوكاشيه قد نمت في غرب أوروبا حيث التقطها الماركسيون ، الذين كانوا يتطلعون الى بديل للستالينية . والحق أن اللوكاشيه قد تساعد على تفسير ما تلقاه من اليسار من اعجاب ، فكثيرا ما يشيد بها المفكرون الأوروبيون ، وبطبيعة الحال ، ثمة أسباب كثيرة تفسر جاذبيتها ، وتأثيرها على المشاعر والعقل ، كالأحاساس بالذنب أمام المجتمع الذي شعر به على نطاق واسع الوجهاء الذين يعيشون في مجتمع رأسمالي ، بلا عمل (وكتب سارتر الذي لم يكن قد جنح بعد الى الماركسية عن هذا الذنب بافاضة في مقال عن الأدب ١٩٤٧) فتحدث عن نظرية « الأفيون » التي روجها الشيوعيون السابقون مثل آرثر كويسلر ، أي الشيوعية كعوض عن الدين في مجتمع يفتقر الى الايمان ، وان كان يحن اليه ، وأسطورة اليسار - كما سماها ريمون آرون بتفاؤله في عالم متشائم ، التي وعدت بالثورة والتحرر ، ونظرية « الأسرة » ، التي تبناها لويس آراجون الشاعر الروائي الفرنسي والتي تمثلت عضوية الحزب كعضوية في جمعية اخاء حميم ، ولا ننسى الشيوعية كعقيدة خاضعة للمنطق الوثيق ، وبذلك استهوت أيضا كعلم النورمالين على سبيل المثال (أي خريجى مدرسة المعلمين النورمال بباريس) والجماعة التي يتزعمها الفيلسوف الفرنسي هنرى ليفير . غير أن هذا الجانب العلمى بالذات - أي الشيوعية كعلم على طريقة لينين - هو الذى دفع عددا لا بأس به من المفكرين الى الابتعاد ، وبخاصة عندما كانت هذه الدعوى مقترنة بالمادية الستالينية وبالقمع . واجتذبت اللوكاشيه أو ما يشابهها كثيرين . اذ كان هناك زعماء آخرون ككارل كورش في ألمانيا (١٨) وأنطونيو جرازيادى فى إيطاليا ، بل والى حد ما أنطونيو جراسكى زعيم الحزب الشيوعى الايطالى ، الذى كتب بنفس الروح وفى الوقت نفسه تقريبا . ويرجع سر هذا الاستهواء الى أن هؤلاء الزعماء قد أكدوا الناحية الانسانية فى الماركسية بوصفها قد اعترفت بدور الانسان فى التاريخ ، وركزت على فكرة الاغراب ، وطريقة معالجته فى مجتمع ظالم . وبدأت هذه الرسالة جذابة لسبب مزدوج عند الوجوديين الملتزمين مثل سارتر ، بل واجتذبت حتى ليفير وهو فيلسوف الحزب فى ثلاثينات القرن العشرين ، ولم يكن هيكليا بكل تأكيد . ولقد اهتدى فى « البراكسيس » الى التقاء رجل الفكر والفعل ذى المعنى

Maxismus und Philosophie — Karl Korsch

(١٨) ظهر كتاب

فى السنة نفسها التى ظهر فيها كتاب لوكاش ، وتعرض مثله للشجب . وربطت جريدة البرافدا بين لوكاش وكورش ووصفتها بخصمى الواقعية الماركسية والمذهب المادى .

والمغزى ، وراء صميم تعاليم الماركسية ، ومماله دلالة أن ليفيفر لم يكن قادرا على هضم الستالينية فى نهاية الأمر ، وطرد من الحزب سنة ١٩٥٨ ، وهكذا كان هناك صنفان من الشيوعية النظرية يستطيع تسمية أنصارهما بالعلميين والانسانيين ، أو المنتظمين وغير المنتظمين ، وبدأت الماركسية فى نظرها معا ، كما قال سارتر : « فلسفة زماننا » وكان سارتر بالذات فى الأصل من الشيوعيين الانسانيين ، الذين شعروا باغراء الحزب ، ورسالته بعد الحرب العالمية الثانية ، الا أنه حذر من استبعاد الصفة الانسانية والخضوع للحتمية .

واستهوت الفاشية عدوة الشيوعية المفكرين بقدر أقل ، لما فيها من اشراف فى اللاعقلانية وولع بالانحصار الأكبر ، وعداوتها للانسان ، كما قال توماس مان . والواقع أن الفاشية كانت وراء هجرة كثير من المفكرين الى البلدان الأخرى ، فهى تمثل أول نزح فكرى كبير فى القرن العشرين ، وعلى الجملة ، لقد لاقت الفاشية نجاحا كبيرا ، ان لم يكن بين المثقفين بوجه عام ، فعلى أقل تقدير بين الفئات الأخرى ، وبخاصة الطبقة المتوسطة ، حتى سميت الحقبة بين ١٩١٨ و ١٩٤٥ « بعصر الفاشية » ، وإذا تحدثنا من ناحية أيديولوجية سنقول أن الفاشية تنتمى الى فصيلة فلسفة الارادة التى ناسبت بلدان مثل ايطاليا وألمانيا بوجه خاص ، وكلاهما كان على حافة الخراب الاقتصادى والسياسى فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، فاعتمادا على قوة الارادة بوسع لا الفرد وحده ، وإنما أمة بأسرها أن تعلو وترتفع ، أى بفضل « الفيلدبوت » والسيف ، وتحقيق العظمة . فلا عجب اذا خصص للاسطورة عند سوريل وفكرة الرصيد عند باريتو وفلسفة الحياة عند نيتشه والفلسفة الهيكلية الجاهزة للدولة جميعا دور مزدوج فى تفسير النظرة الفاشية للعالم . وعرف موسولينى الأمة ؛ « بأنها كثرة توحيدها فكرة واحدة ، هى ارادة الوجود ، و ارادة القوة (١٩) » ، وعرف الدولة بأنها « الارادة الأخلاقية الكلية » ، وخالقة الحق ، بل والأمة ذاتها ، وتتمسح بحركة الاشتراكية الوطنية فى ألمانيا بطبيعة الحال فى أغلب الأحيان - بالفلسفة الجماعية Volkish التى ترجع الى الحركة الرومانتيكية ، والتى تهذبت وارتقت فى أواخر

(١٩)

Benito Mussolini : مذهب الفاشية فى كتاب المذاهب الاجتماعية والسياسية فى أوروبا المعاصرة ترجمه من الايطالية الى الانجليزية Michael Oakeshott كيمبردج ١٩٤٢ ص ١٦٧ .

القرن التاسع عشر بفضل أكاديميين شعروا بخيبة الأمل مثل بول لا جارد ويوليوس لانجبين ، وعلى المستوى الأدنى وفي وقت متأخر اعتمادا على الشاعر والصحفي ديتريش ايكهارت ، الذى تأثر به أدولف هتلر تأثرا ملحوظا ، وتعارضت الفلسفة الجماعية هي وفلسفة الإرادة ، عندما ركزت على فكرة الحتمية البيولوجية والعرقية . واتفقت الفلسفتان مع ذلك عندما رحبتا بالأسطورة والحدس بوصفهما متعارضين مع العقل .

وثمة اختلاف كبير فى الرأى حول نوع المجتمع الذى يريده الفاشيون ، فهل كانت الفاشية أصلا حركة محافظة تعادى كلا من الليبرالية الديمقراطية والاشتراكية ، وتسعى لاستعادة ماض متقدم تاريخيا على كليهما ؟ ، أم أنها كانت حركة ثورية لا تحترم الماضى ، وتهدف إلى خلق نوع جديد تماما من الدولة أو الأمة ، أجل انها خليط عجيب من الشيئين ، اذا استندنا فى حكمنا على « المذهب » ، الذى وضعه موسوليني وهتلر وكثيرون من فلاسفة بطانات الحكام . وعندما كتب موسوليني مقاله عن المذهب للانسكلوبيديا الايطالية ١٩٣٢ ، كان آنشد يعتنق الاشتراكية ، وظل فيما بعد لفترة ما برجماتيا ، وبذلك يكون قد انتقل صراحة الى اليمين ، ان هذا فى الحق كان تشخيص موسوليني للقرن العشرين ، أى وصفه « بقرن اليمين » المتباين مع القرن التاسع عشر ، الذى مجد الليبرالية والاشتراكية . ويعنى اليمين - فوق كل شئ - الجماعية ، أى عكس الفردية والمساواة السياسية ، أما معنى الدولة ، فقد فهمه على « أنها مطلق ، والأفراد والجماعات - فى حضرتها - نسبيون (٢١) » . وتعتمد عليها الأخلاق والحضارة ، بل والأمة ذاتها ، وفى هذه المرحلة ، شدد موسوليني على أهمية التاريخ وقيمة التقاليد ، متأثرا بالفيلسوف الهيجلى جوفانى جنتيلي وقال : « ان الانسان بخارج التاريخ عبارة عن صفر » و « الفاشية معنى تاريخى » بيد أن موسوليني قال أيضا : « الانسان لا يتراجع » ، ومثل الدولة الفاشية على أنها « ليست رجعية ، ولكنها ثورية » و « أنها حقيقة جديدة فى التاريخ » ، ولقد حاول الرجوع الى العالم ، كما كان قبل الثورة الفرنسية ١٧٨٩ ، فبدت له الموناركية أو الملكية المطلقة والشيوقراطية والامتيازات الاقطاعية من آثار الماضى ، كالليبرالية والديموقراطية سواء بسواء ، وموسوليني قادر أيضا على التكلم بلغة الصيرورة ، فهو القائل أنه لابد عند الحكم على الأنظمة الملكية المطلقة والجمهوريات أيضا ، أن نراعى أنها ليست أنظمة

أبدية Sub specie aeternitatis ولكنها اشكال سياسية عاشت أيامها ،
وقد تجاوزناها . وقد رفض فكرة المذهب السياسى « الذى يعد حسنا
لكل العهود وكل الشعوب » ، وفكر موسولينى فى بعض الأحيان فى
التاريخ والحياة ، على طريقة نيتشه (وربما أيضا طريقة برجسون)
ورأهما كتغير متواصل ، « وتوقع لما سيأتى » وأنهما مفتوحان فى
نهايتهما بغير أى هدف موضوع (٢١) ، وفى مقدورنا تقرير المستقبل
— وان كان هذا لا يصلح لكل عهد — اذا اعتمدنا على التصميم والكفاح
والحرب ، ونلاحظ وجود مسحة من المستقبلية والتاريخانية أيضا فى
تفكيره .

وعرضت الاشتراكية الوطنية الألمانية بالمثل نفس هذا الاتجاه
الراديكالى المحافظ ، أو المحافظ الراديكالى ، مع اختلاف هام ، ففى
« المذهب » النازى ، كان عداء المجتمع الصناعى أكثر جلاء ، وأخضعت
الدولة للأمة ، كما أخضعت الأمة لفكرة العرقية . فلا أحد ، اللهم الا اذا
كان هتلر — الذى لم يكن فيلسوفا — قد تحدث عن النازى فى جملته .
ويستطاع الاهتداء فى كتاب مثل الاسطورة فى القرن العشرين (١٩٣٠ —
وطبعة مزيده ١٩٣٨) لألفرد روزنبرج على أفكار كانت بغير شك شائعة على
نطاق واسع ، وكان لها على أى حال دعائم رسمية . وعلى الرغم من
أن هتلر لم يكن من المعجبين بكتاب روزنبرج ، الا أن المكتبات الألمانية
كانت مرغمة على اقتنائه وبيع مئات الألوف منه ، وكما قال ألبرت شبير
المهندس الأكبر لهتلر ووزير التسليح : لقد نظرت العامة الى هذا الكتاب
« كمرجع معتمد لأيدىولوجية الحزب (٢٢) » . واذا توخينا الدقة سنقول
ان المذهب فى كتاب روزنبرج لم يكن فلسفة سياسية على الإطلاق ولكنه
كان نظرة جامعة أو رؤيا شاملة Weltanschauung ، وقد ردد هذه
الكلمة مرارا ، بل واعتبرها عقيدة دينية — على أنه قد انطوت فى ثنايا
هذه النظرة العالمية فلسفة سياسية ، أو فلسفة اجتماعية — على أقل
تقدير — تطالب بتغيير المجتمع الألمانى تغييرا راديكاليا أو جذريا ،
أما النظرة الى العالم التى كان شديد الوثوق بها فقد سماها بالاسطورة .
وهو ما لا يعنى أنها فلسفة نمت على نحو منطقى ، أو فلسفة تفهم بعد
دراسة العلة والمعلول ، ولكنها بدت له فعلا من أفعال الروح أو « فكرا
مؤكدًا » يتحقق بفضل الإرادة والعزيمة ، ومع هذا فقد اعتقد روزنبرج

(٢١) نلس المرجع ص ١٦٥ — ١٦٦ ، ١٧٢ ، ١٧٥ ، ١٧٧ .

(٢٢)

Albert Speer « داخل الرايخ الثالث » ماكملان نيويورك ١٩٧٠ ص ٩٦ .

– بلا شك أيضا – أن هذه الاسطورة – وهى اسطورة قائمة على العرقية – علم، واعتمد أيضا على قرائن وأدلة لا تدحض ، مأخوذة من البيولوجيا والتاريخ ، وأشار روزنبرج جملة مرات – كما فعل هتلر – الى ما حدث فى التاريخ من تدهور ، وقيل أنه قد ترتب على ما حدث من خلط غير صحيح للأعراق ، ومن الميسور تنقيحه بالعودة الى « حكم الطبيعة » فقط ، أو « حمامات الدم » التى تقرر وتحسم كل أفعال الانسان . لم يكن هذا التفسير العرقى للتاريخ ، بطبيعة الحال ، أمرا مستحدثا ، ولكنه رجعة الى « العرقية العلمية » فى القرن التاسع عشر وبخاصة الى معتقدات الكونت جوبينو وهوستون تشامبرلين . وأثنى روزنبرج فى كتابه على كتاب تشامبرلين « أسس القرن التاسع عشر ١٨٩٩ » ، الذى استعمل فيه مصطلح « الفوضى العرقية » ، وفرق بين حضارة الجرمان القائمة على الروح والمدنية المادية عند الشعوب الأخرى .

كان هذا اذن هو التحدى الذى واجه الألمان فى القرن العشرين :
اما السقوط والرجعى الى فوضى الأعراق ، أو اتباع ارادة « أسطورة الحياة الجديدة المبنية على الأسس الفولكلورية والمعرفية » ، وحدد روزنبرج هذه الحياة الجديدة فقال : « ان الرايخ الآتى – وقد سماه مولر Moeller فان دين بروك بالرايخ الثالث فى كتابه الشهير بنفس هذا العنوان ١٩٢٣ والتصق هذا الاسم بألمانيا – هو عكس المجتمع الصناعى الحديث فى المدن الذى شتته الفردية والصراع الطبقي والكوزموبوليتانية » ، وكان النموذج الذى تطلع اليه روزنبرج ، وكثيرون من أصحاب المراتب الرفيعة المقام فى النازى هو الصورة العتيقة للمجتمع التى ظهرت قبل المسيحية ، وتمثل المجتمع الزراعى ، ومن هنا جاءت شدة الاهتمام بالمجال الحيوى Lebensraum ، أى الأرض البراح التى تتسع لعدد كبير من الفلاحين كى يفلحوها) وفكرة القومية ، بمعناها الضيق والصاحب ، والنعرة العسكرية ، تحت رعاية مبادئ « الدم والتربة » ، فلا مكان فيها للاشتراكية ، اللهم ، الا اذا كان المقصود هو « الاشتراكية البروسية » عند أوزفالت اشبنجلر وآخرين ، والتى كانت تطالب بتعبئة جميع موارد البلد ، وكل طوائفه لتضخيم الأمة ، ولقد صرح النازيون بلا موارد بوجود تفاوت راديكالى بين الأفراد وليس بين الأعراق فحسب ، كالموجود بين الآريين واليهود مثلا ، ولكنه تفاوت فى نطاق العرق الواحد ، وعبر هتلر بالذات – كما هو معروف – عن ازدرائه للكتل البشرية ، لضيق منخها ، ولأنها عاجزة عن الاستفادة بحريتها الليبرالية ، حتى اذا حصلت عليها . وقال صراحة فى كتاب Mein Kampf (كفاحى) بأن المجتمع

« الحريص على اتباع الطبيعة » عليه أن يبنى وفقا لمبادئ الارستقراط ،
« وبذلك يرفض الفكرة الديموقراطية ، أو الاشتراكية ، لأنهما تمثلان
القطيع أو كتل البشر » (٢٣) ، وهكذا يكون الرايخ الآتى قد نادى بمجتمع
له كيان عضوى ، يخالف « مجتمع الذرات الآلى عنسد واحد مثل
هوبز (٢٤) » . فهو مجتمع يشترك فى أصل عرقى واحد ، وإن كان
يتمتع بالارستقراطية أساسا : وهو مجتمع مخلص لروح « الفولك » التى
يجب أن تتغلغل فى كل شىء ، كالحضارة والدولة وحياة الأفراد والجماعات ،
أنه مجتمع متفرد فى ذاته ، مختلف عن المجتمعات الأخرى ، وإن لم يكن
ساكنا ، إذ يتعين أن يقبل النمو أو « الصيرورة » ، وكان ما عناء روزنبرج
بهذه الكلمة هو القدرة على التحرك تجاه غاية الكمال ، النابعة من أعماقه ،
وأن لا يكون المجتمع قد تجمد بفعل المعانى المطلقة كالليبرالية ، والماركسية
وما أشبه ، المفروضة عليه من خارجه ، بتعبير روزنبرج ، ولغته الميتافيزيقية
الكثيبة ، التى زعم أن لا يبتز قد ألهمه فيها بمذهب الموناد ، ووفقا
لمصطلحات روزنبرج ، فإن أى شيما رياضية Mathematical
schematicism ، تطرح كينونة مفهومة وثابتة منطقيا سوف تحرم ادراك
صيرورة الكينونة التى تشكل نفسها (*) (٢٥) . وفى نهاية المطاف ، دعا
روزنبرج الى اعتناق « دين الدم » ، الذى يرتد - (كما اعتقد متبعي
خواطر لاجاردى) الى العصور الوسطى الجرمانية ، ودعائمه الشرف ،
وليس المحبة ، ويتعين إعادة احياء هذا الدين - الذى يعد غيبيا ولا يقبل
التحديد فى آخر الأمر - وقد دفعته المسيحية ، كما أثبت التاريخ الى
الانحراف . نعم يجب أن يعاد احياءه لو أراد الألمان انشاء الرايخ الآتى ،
وتشابهت لغة روزنبرج ولغة النازى ، فاللغتان تتكلمان لغة أصحاب
الرؤى ، غير أنها رؤى بالمعنى البدائى ، وليس بمعنى استشراف
المستقبل ، أى أنها تعتمد على التذكير بالماضى ، وتدعو الى العودة اليه ،
وهو ماض بدائى ، ولا وجود فيها لأى اشارة الى المستقبل العصرى .

(٢٣) Mein Kampf — Adolf Hitler

نيويورك ١٩٤١ ص ٦٦١ . انظر أيضا ص ٥٦ ، ص ٢٣٤ .

(٢٤) Der Mythos des 20 Jahrhunderts. — Alfred Rosenberg.

ضمن كتاب Race and Race History. جمع تحت اشراف Robert Pöls

نيويورك ١٩٧٠ ص ٨٧ .

(٢٥) نفس المرجع ص ٨٧ ، ٨٩ .

(*) عمد الكاتب الى اختيار مجموعة من الألفاظ الغامضة ، للسخرية من
حداثة كاتبها وادعائه العلم ، ولا يخفى أن هذه الأيديولوجية مليئة بالنقائص والمغالطات .

وفى الوقت نفسه ، ماذا نقول عن الليبرالية ، أى الطرف الثالث من ثالوث المذاهب السياسية والاجتماعية المنافسة ، لقد تحدث آرثر كويسلر فى سيرته الذاتية عن « غسق الهة الليبرالية Liberal Goetterdaemmerung ، وعن الهجرة الجماعية للأبناء والبنات التى تجرى فى البورجوازية الأوروبية الى اليمين الراديكالى أو اليسار الراديكالى ابان السنوات التى أعقبت الحرب العالمية الأولى وخلال الأزمة الكبرى وبعدها ، والحق أن الليبرالية كانت موضع استهزاء من أنواع متعددة من المفكرين الاشتراكيين والمسيحيين الراديكاليين الجدد ، وليس من الشيوعيين والفاشييين وحدهم ، ولا جدال أن الليبرالية قد عانت كثيرا من الاعتقاد بوجود هوية بينها وبين رأسمالية Laissez-faire التى تعرضت لأيام سيئة . واتهم على سبيل المثال فيلسوف حزب العمل الإنجليزى هارولد لاسكى الليبرالية لاختفاؤها فى العمل بنجاح فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى ، واتهمها ت. اس. اليوت بالمادية والابتذال ، لأنها شددت على دافع الربح ، ورأى ماركيز ، أنها تسببت فى ظهور الفاشية ، وأنها كرأسمالية فردية قد حلت محل الرأسمالية الاقتصادية ، غير أن الليبرالية كان لها من يدافع عنها أيضا ، وازداد عدد المدافعين عندما اشتد الصراع مع الشمولية . على أن الكثير من الدفاع عن الليبرالية كان فاترا بلا شك ، على نحو ما فعل الروائى الناقد فورستر E. M. Forester ، الذى أبدى استعدادا للترحيب بالديمقراطية مرتين وليس ثلاث مرات « فهو لم يؤمن بأهمية الايمان » كما قال ، ولكنه آمن بعصر من العقائد المناضلة ، فعلى كل امرئ أن يؤمن بشئ ، ومن ثم آمن فورستر بأهمية الفرد وحرية النقد ، وكلاهما مسموح به فى الديمقراطيات الليبرالية : « من هذا يتبين أن الديمقراطية أقل إثارة للبغض من الصور الأخرى المعاصرة للحكومة ، وعلى هذا فانها تستحق مؤازرتنا (٢٦) » ومع هذا فلا وجود لدفاع عن الليبراليين « السلبيين » من الطراز القديم يماثل دفاع الان Alain فى فرنسا خلال عشرينات القرن فى فتوره ودلالاته . ولما كان الان بغير أتباع كبار ، لذا يصح لنا القول بأنه لا مثيل فى مناصرة الليبرالية للاقتصادى لودفيج فون ميسس المولود فى النمسا وتابعه فردريش فون هاييك . واكتسب تقدير العالم الغربى ، وانتباهه كتاب فون هاييك : الطريق الى العبودية ١٩٤٤ ، الذى قال فيه أن تخطيط الدولة - وليس الليبرالية - هو الذى يؤدى الى الشمولية ، غير أن

Two Cheers for Democracy — E. M. Forester.

(٢٦)

نيويورك ١٩٥١ ص ٦٩ .

الدعامة الأساسية للبرالية قد جاءت من أولئك الذين كانوا على استعداد لقبول بعض القدر الموجه من الليبرالية أو تدخل الدولة - في أقل تقدير - والدفاع العقلي عنها ، ومن أمثالهم جون ماينارد كينز ، الذي أوضح في كتابه الذي قرىء على نطاق واسع :
General Theory of Employment, Interest, and Money

(١٩٣٦) كيف تستطيع الحكومة اللجوء الى ما يشبه المضخة ، وامتصاص الفائض الذي عند الأفراد . ويساعد هذا الاجراء على خروج الاقتصاد الرأسمالى من الأزمات . أما الفيلسوف جاك ماريتان ، فقد بين كيف تساق الديمقراطية الى التوافق مع المسيحية ، وأخيرا يجيء الكلام عن كارل بوبر الفيلسوف الفيناوى ، الذى وان كان قد عارض قيام الدولة بالتخطيط على نطاق واسع ، الا أنه امتدح قيام الهندسة الاجتماعية « بالقطعة » فى « مجتمع مفتوح » .

واكتشف جاك ماريتان - وقام توماس مان بالمثل - فضائل الديمقراطية الليبرالية أثناء عمله الوظيفى ، وتغيرت سياسته التى كانت رجعية نوعا ، فى البداية ١٩٢٦ ، عندما أدان البابا بيوس الحادى عشر شارل موراس وكتابه action française فلقد كان الفرنسيون الكاثوليك بوجه عام من المتحمسين للايمان بالليبرالية فى ثلاثينات القرن العشرين ، غير أن ماريتان لم يكتف بالتفكير والتأمل ، ولكنه ساعد فى تزعم هذا التغير الهام فى الناحية النظرية ، ووضع فى مقابل « القومية المتكاملة » لموراس (أو الفاشية) مذهبه فى الانسانية المتكاملة ، أو الديمقراطية ذات الشخصية المسيحية ، كما كان يسميها أحيانا ، واعتقد مثل ت. اس. اليوت أن الديمقراطية تعتمد فى آخر المطاف على الايمان بالمبادئ الدينية أو الميتافيزيقية ، وليس على مجرد المنهج العلمى . غير أن ماريتان قد أدرك أنه لا رجعة للحقبة « المقدسة » فى العصور الوسطى ، ودافع عن ديمقراطية الكثرة لمحاربة الشمولية ، وما عناء بذلك هو حدوث اتفاق بين المنتمين الى عقائد متعددة وبعيدة الاختلاف ، فلسفيا ودينيا على نقاط اتفاق عملية أو نتائج معينة (٢٧) ، وكانت النتائج جميعا - ولا يجب الخلط بينها وبين المبررات النظرية التى قيلت فى تبريرها ، فلا مفر من حدوث اصطدام بين الطوائف المختلفة - فى نواحي الحقوق والحريات التى منحها الديمقراطيات للأفراد . على أن الايمان

(٢٧) انظر بوجه خاص الى كتاب الانسان والدولة لمعرفة مذهب ماريتان فى التعددية الديمقراطية . وانظر ايضا الى كتاب Humanisme intégrale (١٩٣٦) وكتساب Christianisme et Démocratie (١٩٤٣) واحتوى الكتاب الأخير على نبوءة رأى فيها الكاتب ضرورة تجاوز الديمقراطية للاصلاح السياسى والاتجاه الى الاصلاح الاجتماعى .

الديوى بالديموقراطية عند ماريتان قد تجاوز الفردية . فالواقع انه فرق نفرقه حادة بين الفردية والشخصية ، باعتبار أن جذور الفردية تمتد الى المادة ، وتسعى الفردية لتحقيق غاياتها الانانية ، بينما تمتد جذور الشخصية الى الروح ، وتلتزم بالخير العام وخير النفس معا ، ولقد أراد ماريتان وغيره من أنصار « الشخصية » *personalisme* في عصره (لأنه كان في هذه الناحية من أتباع حركة الشخصية ، التي كانت كاثوليكية الى حد كبير ، وان لم تقتصر على الكاثوليك وحدهم) (٢٨) ، أن يشقوا طريقهم من ناحية ، بين الليبرالية البورجوازية التي اعتقدوا أنها حولت الفرد الى مطلق ، وبين الشمولية - من ناحية أخرى - التي سخطت الفرد وأخضعته خضوعا كاملا للمجتمع . وهكذا دعا ماريتان الى « ديموقراطية جديدة » تجمع بين « التعددية » و « الشخصية » ، ولا تتوقف عن تحقيق الإصلاح السياسى ، ولكنها تشدد في مطالباتها بالإصلاح الاجتماعى . فلقد التزمت الحذر من الجماعية ، ولكنها كانت تتقبل « الملكية الجماعية لوسائل الانتاج » ، التي يشترك فيها المنتجون والمستهلكون .

وكارل بوبر واحد من الفلاسفة السياسيين الأصلاء في العصر (٢٩) . ولقد دافع عن الليبرالية من منظور المنهج العلمى ، ففي سيرته الذاتية ، وصف بوبر كتاب *The Open Society and its enemies* (١٩٤٣) بأنه من نوع « المجهود الحربى » وفي الحق ، أن هذا الكتاب الجسيم والفيض بالعلم ، يبدو عند قراءته كأنه كتاب حربى ، رغم أنه بدأ بأفلاطون ، وصبوب قذائفه على الماركسيين والفاشييين وعلماء الاجتماع المعاصرين ، وكان سبب تعرض الماركسية للهجوم هو اتهامها بالتاريخانية (ومن العجيب أن يعتبر بوبر التاريخانية مرادفة للحتمية التاريخانية) . وتعرضت الفاشية للهجوم لأنها سلمت باستخدام العقل في الحياة الاجتماعية لزعمائها أدعاء القدرة على التنبؤ . وتعرض علماء الاجتماع ، وبخاصة مدرسة كارل مانهايم - للهجوم ليوتوبيتها أو دفاعها عن الهندسة الاجتماعية « الشاملة » . أما القاسم المشترك بين هذه الجماعات الثلاث

(٢٨) ضمت الحركة « الشخصية » فلاسفة فرنسيين مثل جابرييل مارسيل ولافال . وإيمانويل مولييه رئيس تحرير مجلة *Esprit* ووضع ماريتان مذهبـه في « الشخصية » في كتاب : *La personne et le bien commun*

(٢٩) كان بوبر فيلسوفا متعدد الجوانب ، وهو معروف بكتابه عن المنطق وفلسفة العلم وفلسفة التاريخ وفلسفة السياسة مما . ولقد ضم بنوع الخطأ الى جماعة فيينا للمناطقة الوضعيين .

— فى نظر بوبر — فهو- العنجهية الفكرية المستندة الى نظرة زائفة للعلم ، خدعتهم . ودفعتهم الى الظن- بأنهم اكتشفوا قوانين للتاريخ ، وبذلك توافرت لهم القدرة على التكهن باتجاه أحداث التاريخ . ووضع مخططات كاملة للمجتمع . ومع هذا ، فمن غير المقذور تسخير العلم لمثل هذه المعرفة المتشائمة . فكل معرفة علمية قوامها الفرض والاجتهاد ، ولا تنمو الا بالاعتماد على المحاولة ، واستبعاد الخطأ . وأدرك بوبر الصلة الوثيقة بين هذا الاتجاه النقدي أو العقلانى ، الذى استحدثه العلم الحق والحفاظ على مجتمع « مفتوح » أو حر ، وكتب فى سيرته الذاتية يقول :

” يمثل كتاب « عقم التاريخانية » Poverty of Historicism وكتاب المجتمع المفتوح وأعداؤه ، كلاهما مجهودى فى الحرب . لقد اعتقدت أنه من الميسور إعادة مشكلة الحرية الى الصدارة مرة أخرى ، وبخاصة من أثر الماركسية وفكرة التخطيط على نطاق واسع أو dirigism ومن ثم فقد خصصت هذين الكتابين للدفاع عن الحرية ضد الأفكار الشمولية والتسلطية ، ولقد اثبتت فكرة الكتابين من نظرية المعرفة ، التى وردت فى كتاب Logik der Forschung ، ومن اعتقادى أن نظراتنا التى غالباً ماتكون لاشعورية فى نظرية المعرفة ، ومشكلاتها المركزية (« أى ما بوسعنا معرفته » و « الى أى حد تعد معرفتنا يقينية ») لها دور حاسم فى اتجاهنا نحو أنفسنا ونحو السياسة (٣٠) .

ويتميز المجتمع المفتوح لبوبر على المجتمعات المغلقة فى التاريخ ، باصراره على « العمل بالقطعة » فى مقابل الهندسة اليوتوبية والاجتماعية ، لأنه يعترف بعدم وجود كمال فى أى مجتمع على البسيطة ، ولن يوجد قط . وإن كان بوسع مهندس « القطعة » أن يقوم بالبحث ، وأن يكافح باستخدام وسائل عقلانية أعظم شروء المجتمع ، وأكثرها إلحاحاً ، اذا اعترف أن الحرية أهم من المساواة . ومن الحق أن أى محاولة لتحقيق المساواة الكاملة ستهدد الحرية . وعليه أن يقتنع أيضاً بأن الديمقراطية وحدها قادرة على التزويد بالاطار الشرعى للإصلاح المستمر بغير لجوء للعنف ، وعلى تشجيع استعمال العقل فى السياسة ، وتحقيق حرية الفكر وتقديم العلم .

ووجه بوبر ضربة قاضية الى الحقيقة الموضوعية فى العلوم الاجتماعية بوصفها متعارضة هى والنسبية الراديكالية ، التى عثر عليها

Intellectual Autobiography — Karl Popper (٣٠)
P. A. Schilpp The Philosophy of K. Popper

اما كتاب Logik der Forschung فكان كتابه الهام فى المنهج العلمى

فى النزعة السوسىولوجية لكارل مانهايم وآخريـن . ولقد خرج بوبر ومانهايم من نفس العالم الفكرى الفوضوى للايدىولوجيات المتصارعة ، والياس من امكان بلوغ الحقيقة ، ولكنهما استجابا لهذا الموقف على نحوين مختلفين . ولم ينصف بوبر مانهايم على الاطلاق . فلا ننسى أن مانهايم كان لاجئا سياسيا ، فارا من الفاشية ، مثلما كان بوبر ، وأنه يفرق بين التخطيط الديموقراطى والتخطيط الديكتاتورى ، وأنه بالذات كان ليبراليا ، وفقا لمفهومه لليبرالية ، يتشبت بحرية الفكر والانماء الحر للشخصية حتى فى المجتمع المخطط . ولقد سعى هو الآخر للتغلب على أسوأ ملامح النسبية ، بأن صور الدور الذى تقوم به فئة المفكرين (الانتلجننتزيا) فى المجتمع الحديث . اذ رأى مانهايم أن الانتلجننتزيا هى الطبقة الوحيدة القادرة على النهوض فوق الايدىولوجيات الطبقية ، وعلى عمل توليفات لها ، وتساعد هذه القدرة على اكتساب قدر من السيطرة عليها ، وربما ثارت الشكوك حول هل استطاع مانهايم تجنب أحابيل نظرية النسبية ، أو الاعتقاد فى أى « حقيقة فى ذاتها » . فكما رأى مانهايم : ان كل المعرفة ماعدا العلوم الطبيعية « تتأثر بموقف القائم بالمعرفة » ، أى نسبية من الناحية الاجتماعية . وهذا فى الحق هو المبدأ الأساسى لسوسىولوجية المعرفة ، اذ كان مانهايم مهتما بالظروف الاجتماعية التى تنشأ فيها الأفكار أكثر من اهتمامه بقيمتها الموضوعية ، ومن هنا كتب فى كتابه Ideology and Utopia ١٩٢٩ وهو أهم كتبه ! .

« يتعين أن تبدأ أى نظرية حديثة للمعرفة (تتباين هى والنظرية الليبرالية ») عن الحقيقة الموضوعية البعيدة عن التعصب . . بافتراض وجود مجالات للفكر يستحيل فيها تصور وجود حقيقة مطلقة مستقلة عن القيم وموقف الذات ، وغير مرتبطة بالسياق الاجتماعى » .

بل لقد ذهب مانهايم الى ما هو أبعد من ذلك ، وكتب : « ان فكرة الحقيقة نفسها لم تظل ثابتة عبر كل الأزمنة ، ولكنها كانت متضمنة فى دفعة التغير التاريخى (٣٢) » .

وتنازل بوبر واعترف بأن هناك « لبا للحقيقة » فى النسبية السوسىولوجية ، ولكنه رأى أن « النزعة السوسىولوجية » قد ذهبت بعيدا للغاية ، وأن النسبية الراديكالية الكامنة فيها تدفع الى اليأس من العقل ، وأن المنهج العلمى قد أدى الى تداعيتها . وفى نهاية الأمر ، اهتدى

Ideology and Utopia — Karl Mannheim

(٣١)

نيويورك ١٩٣٦ ص ٧٩ .

(٣٢) نفس المرجع ص ٢٩١ .

بوبر الى موقف من الحل الوسط سماه « المطلق غير المعصوم » Fallibilistic ، ويعنى بذلك أن الناس قد يخطئون ، بل هم يخطئون بالفعل ، ولن يبلغوا اليقين أبدا ، وكتب يقول : غير أن هذا لا يتضمن القول بأن « البحث عن الحقيقة خطأ » أو « أن الحقيقة نسبية (٣٣) » . إذ تعد النتائج العلمية نسبية فقط من ناحية تناظرها مع مرحلة معينة من التطور العلمى . وهى معرضة للاستبدال ، كلما ازدادت معرفة البشر ، وتعنى الحقيقة عند بوبر بكل بساطة : التناظر مع الوقائع التى أثبتتها العلم ، وأنها تنمو بلا توقف ، ويجب السماح لها بالنمو . ولا يخفى أن كلا من بوبر ومائهايم قد اعتقدا فى الصيرورة فى الفكر العلمى والسياسى والاجتماعى معا . غير أن بوبر تمسك بعالم من الكينونة من العسير الوصول اليه ، وإن كان موجودا رغم ذلك . ورأى بوبر أن هذه « الحقيقة فى ذاتها » ، التى أضعفها مائهايم والنسبيون تضمن على الأقل جانبا من الثبات فى عالم يفتقر الى الثبات .

لن تكتمل أى مناقشة للفكر الاجتماعى فى القرن العشرين بغير ذكر للجماعة الاقتصادية الأوربية ، التى قد يبين فى نهاية المطاف أنها أهم فكرة أوربية لإعادة تنظيم القرن ، أنها وليدة فكر جان مونييه تاجر الكيويك ، ورجل الأعمال الدولى ، وعضو الحكومة الائتلافية فى حربين عالميتين ، ومساعد السكرتير العام لعصبة الأمم ، وتولى أخيرا منصب رئيس الهيئة الكبرى لجمعية الفحم والصلب فى أوربا ، وهى الهيئة التى أنشئت فى لوكسمبورج ١٩٥٢ . ورغم أن مونييه ، ليس فيلسوفا اجتماعيا ، إلا أنه قد توافرت له رؤيا للمجتمع الجديد لأوربا الأوربية ، الذى يكبر أى جزء من مكوناته ، ويبدأ فى مستوى الاقتصاد ، وفسر نظريته بالقول : لقد كانت أوربا فى يوم من الأيام مركز العالم المتحضر . ولقد بددت مواردها وعظمتها فى حربين فتاكيتين ، ولم تعد ، تبعا لنظامها الحالى ، تحيا فى « ايقاع الزمن » كما الذى يمكن القيام به يا ترى ، الاجابة واضحة . فلا يكفى عقد المباحثات بين الأمم ذات السيادة ، أو الاهتمام بالمجد القومى ، كما كان الحال فى الماضى . ولكن يتعين خلق مؤسسات جديدة يدوب فيها جزء من سيادة الأمم الأوربية ، وتكون

The Open Society and its Enemies — Karl Popper. (٢٢)

دوتلج وكيجان بول — لندن ١٩٦٩ الجزء الثانى ص ٢٢١ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ . انظر بوجه خاص الملحق بأكمله . الذى أضيف ١٩٦١ واختير له عنوان

A Further «Facts, Standards and Truth Criticism of Relativism».

قادرة على تنمية « الصالح الأوربي المشترك » وقال مونييه : ان هذا الواقع الجديد يخدم الحقائق القومية العميقة ، فهو لا يستبعد الأمزجة والعادات ، ولا احترام التقاليد والروح المتفردة لكل بلد ، ولكنه يستبعد آثار عصر آخر ، أى الخوف المتبادل ، وحماية الأسواق الصغيرة المقفلة » (٣٤) .

وهكذا يكون جان مونييه أيضا قد نادى بالمجتمع المفتوح ، الذى ينعم بالديموقراطية والليبرالية . ولكن على أساس أوربي رحيب جديد وإذا تحققت هذه الفكرة ستظهر للوجود أوربا ما فوق القومية ، ويترتب على ذلك تحقيق السلام ، ووضع أسس النهضة الأوربية الحضارية ، على أى حال ، لقد كان مونييه يرنو الى تحقيق هذا الأمل ، لو أنشئت جماعة أوربية اقتصادية .

Les Etat-Uns d'Europe ont commencé — Jean Monnet, (٣٤)

— باريس ١٩٥٥ ص ٤٥ ، ٤٦ .

انهيار الغرب

صور روبين جورج كولينجود في سيرته الذاتية (١٩٣٩) الفكر التاريخي ، لا على أنه قد بلغ سن الرشد من الناحية المنهجية في القرن العشرين فحسب ، وإنما على أنه حصل على امتياز جديد ، بل لعله اعتلى عرش العلوم ، وبدا له :

« أنه قريباً بكل تأكيد — كأي شيء نتصور حدوثه في المستقبل — سيحقق الفكر التاريخي ، الذي تتزايد أهميته بإطراد — وكان من المعالم البارزة في القرن التاسع عشر — ازدياداً أكبر في أهميته وسرعة تقدمه خلال القرن العشرين . ولربما كنا على حافة عصر ستتحقق فيه للتاريخ أهمية مماثلة للأهمية التي حصلت عليها العلوم الطبيعية بين ١٦٠٠ ، و ١٩٠٠ (١) » .

ولو صح هذا التكهّن ، لكان من واجب « الفيلسوف الحكيم » أن يركز أكثر على مشكلات التاريخ ، وبذلك يساعده على وضع « أسس المستقبل » . واتجه كولينجود ذاته عملاً بنصيحته بكل ثقة عندما

An Autobiography — R. G. Collingwood. (١)

أكسفورد ١٩٣٩ ، ص ٨٧ ، ٨٨ . هناك بعض الشك في مسألة متى تحول كولينجود إلى اتباع التاريخانية على وجه الدقة أو حتى هل تحول كولينجود تحولاً كاملاً إليها ، ولن اشترك في هذا الخلاف ، وبدلاً من ذلك فإني أجيل القارئ إلى مؤلفات T. M. Knox (انظر تمهيد لويس كولينجود التي نشرت بعد وفاته مثل كتاب

The Idea of History (١٩٤٥) ومؤلفات Alan Donegan (١٩٦٢) ، و Louis Mink (١٩٦٩) .

لاحداث تقارب بين الفلسفة والتاريخ ، بل وحاول ان يضيف على الفلسفة في نهاية الأمر طابع التاريخ ، على نفس النحو الذى حدث للطبيعة ، بعد ان اصطبغت بالصبغة التاريخية منذ عهد داروين ، وما حدث للاهوت بعد « النقد الاسمى » وهكذا . وقال كولينجود : ان على الفلسفة ان تتنازل عن وهم امكان قدرتها على تناول افكار ومشكلات ابدية ، وأن تدرك أن « كل المسائل الميتافيزيقية مسائل تاريخية » ، وأنها لم تعد تزيد عن « افتراضات سابقة مطلقة » ، توضع فى وقت ما ، وفى سياق ما ، وتخضع للتغير بتغير العصور .

وعدت نبوءة كولينجود التى طرحها - كما قال لنا - فى نهاية الحرب العالمية الأولى ، أمرا شائعا فى ثلاثينات القرن العشرين ، عندما شرع فى كتابة سيرته الذاتية . وعلى هذا العهد ، كما كان سيقول ، كانت فكرة التاريخانية قد أصبحت مقبولة ، وتناقش على نطاق واسع ، وبالأخص ما يتعلق بتاريخانية الأفكار . ولكن من الغريب ، أننا لا نصادف فى أى موضع عند كولينجود كلاما عن « أزمة التاريخانية » ، كما دعاها ارنست ترولتش . فهناك فيض من الكلام عن التاريخ ، ودراسة التاريخ ، ولكن ما قيل عن المشكلة التى بدأت الآن تتراءى للمكتاب والفلاسفة والمؤرخين أيضا ، وبخاصة فى ألمانيا ، وان لم يكن فيها وحدها ، كان أقل مما يجب . ويتركز الحديث فى هذا الفصل الأخير أساسا على هذه الأزمة ، فمن ناحية ، لقد استثيرت الأزمة ، وكلمة أزمة كلمة ثقيلة الدم ، غير أنه لا غنى عنها عند أى حديث عن فكر القرن العشرين ، بما فى ذلك فلسفة التاريخ ، من أثر الحرب العالمية الأولى (والأصح من أثر حربى عالميتين) ، الا أنها - كما أسلفنا (٣) - قد سبقتهما وكانت - من ناحية ثانية - أزمة داخلية ، انبثقت من داخل التاريخ ذاته ، وبخاصة عند النظر اليه الى جانب الفلسفة ، غير أن هذه الأزمة ترجع بغير شك الى اجتياح الأحداث وعمادها هو الانشغال بمشكلة المعرفة ، وفقدان الايمان بمعنى التاريخ ، وسببه ، وليست المشكلة هى حداثة التركيز على هذه الأزمة ولكن الأهم هو الأبعاد التى جرتها فى ذيلها فى القرن العشرين ، وخصوصا بعد ١٩١٤ .

An Essay on Metaphysics — R. G. Collingwood.

(٢)

اكسفورد الفصل السادس «Metaphysics an Historical Science» انظر أيضا

كتاب، An Autobiography الفصل السادس والفصل السابع .

(٣) انظر ص ٧ .

وقبل النظر فى هذه الازمة ، ووقائعها ، فان الاوفق هو الرجوع الى كولنجوود مع توخى الايجاز ، وان نتحدث فى اختصار عن وايتهد ولينين ، واثبت الثلاثة (وقد يثبت آخرون نفس الراى) أن الفلسفة الاقدم للتاريخ قد استمرت باقية ، بل وازدهرت الى حد ما ، وان تعرضت لتحويل ملحوظ فى تربة القرن العشرين . ويمثل كولنجوود نموذجا للتاريخانى - والواقع أنه أحد زعماء أصحاب نظرياتها - الذى حافظ على الايمان بكل من المعرفة التاريخية والدروس المستفادة من التاريخ . واعتقد كولنجوود أنه من المستطاع استحضار التاريخ ، أو شذرات هامة منه اذا أعدنا التفكير فى أفكار أولئك الذين مضوا من قبل ، وان كان من المتعذر القيام بأمر مماثل فى حالة المشاعر ، لاستحالة ذلك . وعلى هذا تكون « الافتراضات السابقة » ، ليست مرتبطة ارتباطا مطلقا بالسياق التاريخى ، أو بأفكار القائم بالمعرفة ، ولكنها تتصف بموضوعية ما ، وحقيقة ما خاصة بها . ومن هنا يصبح القول بأن البحث التاريخى هو الطريق الملكى لمعرفة الذات والحكمة العملية . لقد عرف التاريخ الناس بأساليب الماضى فى التفكير فى المسائل التى من المقدور إعادة احيائها كمرشد لأفعال الحاضر : « فنحن ندرس التاريخ ، حتى نرى على نحو أوضح الموقف الذى يواجهنا فى حياتنا العملية (٤) » ، وبعد أن تسلم كولنجوود بهذا الاعتقاد ، استطاع التحدث فى عهد ما بعد الحرب العالمية الأولى عن « علم للشئون الانسانية » يفيد الموقف الانسانى نفس الفائدة التى حققها علم الطبيعة لعالم الطبيعة ، أى يضع هذه المعرفة تحت امرته . وربما أمكن اضافة أنه رغم شعور كولنجوود بالشك فى « قضايا » الميتافيزيقا (بالمقارنة بالافتراضات السابقة) إلا أنه لم يتنازل قط عن الميتافيزيقا كعلم للكينونة ، أى أنه لم يصف عليها طابع التاريخ ، فالكينونة - وهى موضوع الفكر الميتافيزيقى - تمثل الحقيقة التى يعد التاريخ والعلم والفن والدين مظاهر لها .

واحتفظ كولنجوود ببعض آثار من الاعتقاد فى « الدوجما القديمة » للتقدم التاريخى ، ومن ناحية أساسية ، كان كولنجوود متشككا فى التقدم ، ورأى أنه لو نظرنا الى التقدم لا كمجرد احتمال ، وانما كواقعة تاريخية فعلية يتبين لنا أنه رؤيا موهومة الى حد كبير ، من العسير التحقق منها ، لأنها تعتمد على منظور الرأى ، والمؤرخ ضمنا ، ومن جهة أخرى ، كان وايتهد مؤمنا أشد ايمان بليبرالية عهد الملكة فيكتوريا « والانسياق الوئيد للبشرية تجاه التحضر » ، ويتسم بطابعه الأخلاقى والاستطائيقى

(٤) Collingwood نفس المرجع (انظر ملحوظة غ) ص ١١٤ .

والفكرى معا ، وكان وايتهد بطبيعة الحال ، على دراية حسنة بمشكلة المعرفة التاريخية ، واستحالة « المعرفة البحتة » ، دون مراعاة الافتراضات السابقة للمؤرخ ، أو معاييرها ، ولكن وايتهد لم يعرها اهتماما كبيرا مثلما فعل كولينجود ، أو يساعد على طغيانها على نظرتة الجامعة . ولربما جاز القول بأن فلسفة التاريخ عند وايتهد ، والتي عرضت أساسا فى كتابه *Adventures of Ideas* (١٩٣٣) خليط من « ميسل » و « ليكى » والمثالية الأفلاطونية . ولم يغب عن خاطر ليكى اطلاقا وجود الشر والتنافر والأخطاء فى التاريخ ، أو عشوائية الحضارة وقصورها . وبالرغم من ذلك ، رأى وجود دور رئيسى « للعقل » فى التاريخ ، وأدرك انتصار الاقناع على القوة ، والقدرة العظيمة للأفكار القائمة على المشاعر فى تغيير بعض أحوال بعض العصور والارتقاء بالجوانب الانسانية . ويقوم الخلاف — بالفعل — بدور موجب — كما كان الحال عند ميل — لأنه يساعد على الاقدام على مغامرات الأفكار ، والحيلولة دون حدوث نوع من « التخدير » ، الذى تسبب فى توقف الحضارة ، واعتقد وايتهد فى وجود « دفقات » *Process* فى التاريخ ، كما يحدث فى الطبيعة ، وبذلك أمكن فهم أى شئ فعلى بالرجوع الى « حركة صيرورته » وتوقفها وتلاشيها (٦) . غير أن وايتهد قد فسر الدفقات التاريخية أو الصيرورة تفسيراً متفائلاً ، كما يتوقع من أى انسان طيب يحيا فى عهد ليبرالية الملكة فيكتوريا . بطبيعة الحال ، كان هذا ما حدث أيضا فى حالة الماركسيين الذين أحدثت فلسفتهم المتفائلة للتاريخ استهواء على نطاق واسع فى عصر شعور بالعدمية ، وان كانت هذه الفلسفة قد اتسمت بثنائية فى طابعها كالديانة المانوية القائمة على ثنائية الخير والشر . وثمة نقطتان جديرتان بالاشارة هنا بخصوص ذلك ، لأن المذهب قد ظل هو هو فى مقامات أخرى من الناحية الجوهرية ، كما وضعه ماركس وانجلز . والنقطة الأولى — هى أن ماركس قد بدأ مؤمنا بالاحتمية الصارمة ، ثم عدل عن رأيه عندما

(٥) اعتقد كولنجود أن التفسد أمر ممكن . وكما ذكر انه من خلق « التفكير التاريخي » عندما يحتفظ فى العقل بما تم تحقيقه فى الماضى ، ويتفوق عليه . وعلى هذا النحو « ومن قبيل الموصولية » يعد أينشتاين قد حقق تقدما على نيوتن . انظر فى هذا الشأن الى كتاب كولنجود : *The Idea of History* اكسفورد نيويورك ١٩٥٧ ص ٣٣٣ وانظر أيضا الى مقاله *A Philosophy of Progress* ضمن كتاب كولنجود *Essays in the Philosophy of History* جامعة تكساس ١٩٦٥ .

(٦) *Adventures of Ideas — Alfred North Whitehead* — ماكملان

١٩٣٣ ص ٣٥٤ . وانظر أيضا الى كتاب *Good Tidings — Warren Wager*

ففيه أمثلة لاستمرار الايمان بالتقدم بين علماء الاجتماع .

اتضح أن العمال الصناعيين لم يتجهوا الى التنمية التلقائية للوعى الاجتماعى المنتظر منهم فى وضعهم الاقتصادى ، ولا يخفى أنه لكى تتحقق الأهداف الضرورية للتاريخ (الثورة أولا ثم المجتمع اللاطبقي فيما بعد) فلا بد أن تخضع الكتل البشرية فى كل مكان - بما فى ذلك أولئك الذين يحيون فى بلدان متخلفة وتحت السيطرة الامبريالية - لتوجيه نخبة من رجال الفكر ممن يعون أهدافهم ، ومن القادرين على الافصاح عن ذلك ، وتنظيم الكتل البشرية بطريقة فعالة فى آخر المطاف . وهكذا يكون لينين قد ضم دور « الوعى » أو التغير المرغوب للمذهب الماركسى الكلاسيكى الى القوانين الضرورية والدفعات الاقتصادية والتلقائية فى التاريخ . وظهرت هذه الفكرة مكتملة أو تامة النضج فى عمل مبكر يدعى « ما الذى يجب أن يفعل ؟ ١٩٠١ » وفيما بعد ، كان على لينين أن يحاول التوفيق بين هذه الأفكار البادية التضارب بالاعتماد على الفكرة اللاماركسية للخصائص المكتسبة ، وهذه الفكرة التى نرضى عنها لانجلز ذاته ، قد نادت بالقول بإمكان توارث التنوع فى العقل والزعامة وهى مقومات من نتائج البيئة الاقتصادية ، وعلى أى حال ، لقد غدت فكرة النخبة وضرورتها فى عملية الانتخاب والاختيار عنصرا ثابتا فى شريعة السوفييت ، عندما استولى ستالين على السلطة ، وأراد توكيد قوة الحزب والديكتاتورية وعبادة الشخصية فى تشكيل التاريخ .

والنقطة الثانية الجديرة بالذكر أن كثيرين ممن اجتذبتهم الشيوعية فى أوربا الغربية قد أدركوا المأساة الكامنة فى التفسير الشيوعى للتاريخ . وفضل الماركسيون الأوروبيون غالبا - كما فعل الكاتب والشاعر الفرنسى لويس أراجون - أن يروا انتصار العقل فى التاريخ فقط ، وما يتضمنه ويترتب عليه من شعور بالمتعة ، وما يبشر به من آمال فى حالة السير على هديه ، ومن ناحية أخرى ، فلقد رأى جان بول سارتر - وهو بالتحديد متعاطف (على الحركة الماركسية) ، وأن كان ليس عضوا بالحزب - فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، مظاهر الهلع والقلق فى التاريخ ، واحتج سارتر على فكرة الحتمية التى تستبعد دور الاختيار الانسانى من تيار التاريخ . واعترض البير كامى - وهو من المتجهين الى اليسار ، وأن لم يكن شيوعيا - على الحتمية الشيوعية (وسماها الاطلاقية التاريخية historical absolutism) ولكنه بالاضافة الى ذلك ومختلفا عن سارتر ، قد احتج على أية « ثورة » بعد اعتقاده أنها ستزهق أرواح العديد من البشر ، وتضحى بالأبرياء والمذنبين سواء بسواء ، وتهدد الجميع فى

ناحية الحرية ونواحيهم الشخصية ، وتشدد أزر القول بأن الغاية تبرر الوسيلة .

لم يكن الليبراليون والماركسيون - والماركسيون أكثر من الليبراليين - هم الجماعات الوحيدة التي دعت الى التقدم الى الأمام والارتفاع الى أعلى في التاريخ . فعلى أن نوجه الانتباه الى البيولوجيين المتفائلين أو التطوريين ، الذين نظروا الى المدى البعيد ، ولم يكتفوا بما حدث من تقدم ، ولكنهم تكهنوا بقدوم مستقبل رغيد للبشرية . وربما دفعتنا الى الاعتقاد أية قراءة خاطفة لأفكار « تيار دى شاردان » وجوليان هكسلي أن محنة أوربا ، ومحنة العالم فى القرن العشرين قد مرت عليهما مرور الكرام . غير أن الحقيقة خلاف ذلك . اذ أدرك الاثنان تصدع القرن العشرين المأسوى ، بعد التوقعات المتفائلة فى القرن التاسع عشر . وقال هكسلي : « مازالت أقدامنا مغروسة فى الوحل البيولوجى » ، حتى بعد آلاف السنين من التطور الانسانى (٧) ، غير أن النقطة الأساسية ، التي أراد طرحها هي أن الأحداث القريبة العهد لا تمثل أكثر من « تكة واحدة فى ساعة التطور » ، وأنه بعد كارثة الانسان ، فان التطور قد انتقل من مرحلة بيولوجية صرفة الى مرحلة سيكلوجية ، وانتهى الى الوعى بنفسه واتجاهه ، ومن ثم فانه غدا قادرا على توجيه مستقبله . وغنى عن البيان أن كلا من تيار وهكسلي اللذين اتبعا طريقين متناظرين للفكر ، وشعر كل منهما نحو الآخر بكل تقدير واحترام ، قد اتبعا نظرة أشد تفاؤلا عند حكمهما على قدرات الانسان ، أى أكثر من أولئك الذين وردت أسماؤهم فى الفصل المعنون « الانسان الاشكال » ، لأنهما نظرا الى الانسان والتاريخ الانسانى فى سياق الكون كله والعالم أيضا اللذين تصورا كدفعة هائلة للصيرورة . ولعل الاثنين يذكروننا بأشياء مماثلة قالها برجسون ولويد مورجان وصمويل ألكسندر . وحققت هذه الدفعة مستويات أعلى للوجود والتنظيم . وليس هناك أى شىء لا نعرفه فيما يتعلق بهذه الدفعة الصاعدة لأعلى ، كما قال الماركسيون ، وكان هكسلي دائب القول بوصفه « تطوريا انسانيا » : بأن التطور من الآن فصاعدا سيرتكن الى حرية الاختيار عند الانسان ، والاستخدام الذكى لقدراته . ولعل تيار كان أكثر اتباعا للحتمية ، لأن علمه كان وثيق الارتباط بغائية اللاهوتية ، رغم اعلانه عكس ذلك ، وتطلع تيار فى كتاب

(٧) The Humanist Frame مقالات نشرت تحت اشراف Julian Huxley

هاربر نيويورك ١٩٦١ ص ٢٠ .

ظاهرة الانسان (الذى نشر بعد وفاته ١٩٥٥) وفى كتب أخرى (٨) ، الى الزمان الذى يتطور فيه التاريخ ويقترب من نهايته ، أى من قمة الزمان ، وفيها يكون الانسان قد تفوق على نفسه وفى حالة ال ultra hominisation وهو الاسم الذى أطلقه على الدفعة ، عندما يكون الانسان قد تمكن من تجاوز « الفردية » لكى يحقق « الشخصية » ، بملامحها المميزة كالمحبة والاتحاد مع الآخرين ، وتحدث تيار عن هذا الاتجاه نحو « توليف الأشياء » واعتبره نفاذاً فى داخلها ، ووصفه بأنه « ضرورى بيولوجيا » وأدرك هو وهكسلى تطور الحياة ، والتاريخ ، وأن هذا التطور منتج على نحو مغاير للقانون الثانى للثرمودايناميك ، كما يصح القول ، فهو يجمع ويربط بدلا من أن يزيد تفتيت الكون وبعثرة شذراته .

وكما تبين آنفا ، لم يكن التفاؤل هو الشيء الجديد فى فلسفة التاريخ ، سواء على الطريقة القديمة أو الجديدة ، ولكن الأمر عكس ذلك . اذ كان هذا الشيء الجديد هو التشاؤم أو الشك الذى اتجه أولا الى التساؤل عن قيمة المعرفة التاريخية ذاتها ؟ وهل تعد الدراسة الموضوعية للتاريخ ممكنة ، كما زعم المذهب الوضعى ، فى القرن السابع عشر ؟ وهل يمثل التاريخ بالفعل عالما موضوعيا يتألف من أحداث سابقة من الميسور اكتشافها ، وهل يعد المؤرخ حقا مشاهدا محايدا قادرا على إعادة انشاء الماضى ، واستحضاره وتفسيره مستقلا عن أفكاره وأهواء عصره ؟ لقد ناقش المؤرخون والفلاسفة وعلماء الاجتماع بعنف وشدة هذه الأسئلة طوال عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته ، ورغم أن الدراسات قد تركزت فى ألمانيا ، إلا أن الحوار قد أحدث هديرا فى كل أوروبا ، وانتقل الى الولايات المتحدة ، وامتألت المجلات ذات النفوذ فى ألمانيا ، وعلى الأخص مجلة Die Neue Rundschau ومجلة Historische Zeitschrift بهذه المناقشات وبالكتب التى ألفها ترولتشر ١٩٢٢ وكارل هويسى ١٩٣٢ وآخرون كثيرون . نعم لقد ناقشوا هذه المسائل بالاضافة الى مشكلات « التاريخانية » الأخرى ، وكان الفيلسوف المؤرخ بنديتو كروتشى يحتاجى حول أسئلة مماثلة منذ تسعينات

(٨) انظر بوجه خاص الى المقالات التى جمعت فى الكتاب الذى يحمل عنوان :

L'Avenir de l'homme (١٩٥٩) ترجم للانجليزية تحت عنوان The Future of Man

• ١٩٦٤

القرن التاسع عشر ، عندما سأل هل التاريخ فن أم علم ؟ وفى انجلترا ، قام كولينجود والفيلسوف أوكيشوت بعمل مماثل ، كما شارك المؤرخون الأمريكان بدور فعال ، من أمثال كارل بيكر وتشارلز بيرد . وعندما نتذكر ما حدث من منظورنا ، يبين لنا أن النقاش حول المعرفة فى التاريخ ، يمكن أن يعد مجرد جزء من النقاش الفلسفى الأوسع الذى كان يدور بين المثاليين الجدد والوضعيين ، وكان قد بدأ فى أواخر القرن التاسع عشر وأثر فى فلسفة العلم ، ولكنه كان أيضا ، وإلى حد ما ، من صنع مؤثرات داخلية كالمنطق القاسى للتاريخانية التى هددت بجعل المؤرخ نفسه يبدو نسبيا ، بل وأيضا نظرات هذا المؤرخ الى التاريخ ! .

وتراوحت النتائج المستخلصة من المعرفة التاريخية بين الشك الكامل والشك المعتدل ، ويكاد كل المتشاحنين يتفقون - على طريقة كانط - على القول بأن العقل أو الوعى يقوم بدور فى انشاء العالم الخارجى ، ولكن هذا ربما عنى - كما حدث عند كروتشى - أن يكون من الواجب إعادة قيام المؤرخ بتجريب وقائع التاريخ وتفسيرها ، قبل أن يحيا فى الحاضر . ومع هذا فإن كروتشى قد أقر القول بأن التحقق من بعض الوقائع ميسور ، أما التحقق منها جميعا فليس كذلك ، وكان ترولتش يعنى تماما ضرورة قيام كل عصر بإعادة الفهم من جديد للحركات العظمى للتاريخ ، وفهماها من وجهة نظره («وما الذى يبقى اذن من حقيقة الموضوعية» (٩) ؟) واستمر ترولتش يعتقد فى امكان العثور على قيم كلية فى التاريخ ، وبالرغم من تشكك صديقه ماكس فيبر فى وجود أى مبادئ للمعرفة التاريخية ، الا أنه استمر يرى أنه من المستطاع الاهتداء الى معرفة موضوعية للعالم الاجتماعى بفضل المنهج العقلانى . وتمادى آخرون ، وعلى الأخص فى ألمانيا وبلغوا بالشك الابستمولوجى ، أو الشك فى المعرفة حده الأقصى . وهناك بعض دلائل على أنه رغم عدم اعتراف المؤرخين الأكاديميين بالتاريخانية أو رفضهم لها ، فإن هذه التاريخانية الراديكالية قد صادفت جمهورا عريضا (١١) . وحثت هذه الحالة المحبطة أحد المشاركين فى تحرير مجلة *Historische Zeitschrift* الى استخلاص القول بأن « عصر

— Die Krise des Historismus — Ernst Troeltsch.

(٩)

Die Neue Rundschau. الجزء الثالث والثلاثون ١٩٢٢ الجزء الاول ص (٥٧٩) .

(١٠) انظر الى ملاحظات Karl Heussi على كتاب Die Krise des Historismus

نشر Mohr بتوبنجن ١٩٣٢ (ص ٣٦ - ٣٧) ولقد طبع كتاب Theodor Lessing

على سبيل المثال أربع طبعات . واسم هذا الكتاب هو Geschichte als Sinngebung des

Sinnlosen كل هذا رغم ازراء الأكاديميين المحترفين

التاريخانية قد ولي عهده . . واختفى الايمان بالفكر التاريخي الموضوعي (١١) « . ولم يكن القول المجلد السابق الذي ذكره فيلسوف كيمبردج أوكيشوت في كتابه الهام Experience and its Modes ١٩٣٣ هو أبعد المواقف تطرفا حيال هذا الموضوع ، ولكنه كان الموقف الممثل للمعارضة لنظرية وجود تاريخ موضوعي ، أو للمذهب الوضعي في التاريخ . ورأى أوكيشوت أن الاعتراض على هذه النظرية يدور حول عدم وجود « اتجاه تاريخي للأحداث » مستقل عن تجربتنا لها :

« ان الاختلاف بين التاريخ كما حدث (مجرى الأحداث) والتاريخ كما يبدو للفكر ، أي الاختلاف بين التاريخ في ذاته والتاريخ موضع التجربة فحسب ، يجب أن ينتهي ، فهذا الاختلاف ليس مجرد زيف ، انه لا معنى له ، لأن التاريخ تجربة ، ويمثل عالم تجربة المؤرخ ، وهذا العالم عبارة عن عالم من الأفكار ، أي عالم الأفكار عند المؤرخ (١٢) » .

وحرص كولنجوود ، والذي هاجم أوكيشوت ، على الإشارة الى أن أوكيشوت لم يعن القول بأن التاريخ هو أفكار المؤرخ فقط ، أو أنه لا وجود لوقائع تاريخية ، فما قاله أوكيشوت هو أن العالم التاريخي ، اذا نظر له في ذاته سيبدو تجريدا من « العالم الحق » ، ومن ثم فانه لن يدل على أي نوع من الواقع المطلق » .

وسارت الشكوك في معنى التاريخ موازية للشكوك في المعرفة التاريخية . وكان المقصود بالمعنى هو القيم التي تكتشف في التاريخ ، سواء كانت قومية أو عالمية . والتاريخ ، كما هو موجه الى هدف ، أو متجه الى اتجاه مرغوب ، وبدا التاريخ عند عدد متزايد من الناس اشكاليا كالانسان (أو بسبب الانسان) . وهذا أمر مفهوم ، على ضوء الأحداث المعاصرة ، اذ كادت حرب الثلاثين عاما في القرن العشرين أن تكون ضمانا لظهور نظرات جديدة للتاريخ مصحوبة بشكوك حول معناه ، على الأقل كما فسر تقليديا ، ومع هذا فيكاد يكون من المؤكد حدوث أزمة في المعنى ، وان كانت أخف شدة حتى دون التعرض لما يجري عند بحث « الحادثات » ، وأوضح ارنست ترولتش هذه الحالة في مقاله الشهير

Der Wandel im Geschichtlichen — C. H. Becker

(١١)

Bewusstsein ١٩٢٧ ضمن Die Neue Rundschau الجزء الثامن والثلاثون . كان بيكر

يشغل وظيفة وزير للثقافة عندما كتب هذا المقال .

Experience and its modes — Michael Oakeshott

(١٢)

— كيمبردج ١٩٣٣ ص ٩٣ انظر أيضا ص ١١ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٥ .

١٩٢٢ عن التاريخانية . وفيه تتبع أزمته ليس حتى الحرب العالمية ،
التي قلما ذكرها بالاسم ، ولكن حتى مشكلة القيمة ، التي طرحتها قضية
النسبية التاريخية ، وقال :

« تعنى التاريخانية بأعمق معانيها طبع كل معرفتنا بطابع التاريخ ،
وادراكنا للعالم الروحي أيضا ، كما حدث خلال القرن التاسع عشر ،
ونحن نرى في هذه الحالة جميع الأشياء في تيار الصيرورة
im Fluesse des Werdens ويستوعب في هذا التيار كل من الدولة
والقانون والأخلاق والدين والفن بحيث لا نعقلها الا كمكونات للنمو
التاريخي . . نعم لقد هزت التاريخانية كل القيم الأبدية (١٣) » .

ولقد حاول ترولتش بالذات - كما سبق التنويه - العثور على قيم
في التاريخ بالرغم من النسبية . ولكن عند آخرين ، كانت النسبية
هي الصخرة التي ارتطمت بها آمالهم في الاهتداء الى معنى للتاريخ .

ومن الجدير بالاهتمام ، ان اعادة اكتشاف المعنى في التاريخ ، لم
يكن بأي حال مقصورا على المؤرخين المحترفين أو على الفلاسفة المحترفين .
والحق أنه من المستطاع القول بأنها أصبحت تخص أكثر من ذلك الفنانين
والوجوديين والمسيحيين والمشتغلين بالتحليل النفسي . وذكر ترولتش
« الدليتانتي » والصحفيين في مقاله ، وخص بالذكر أوزفالت اشبنجلر
المدرس بالمدارس الثانوية الذي أحدث كتابه انحلال الغرب تأثيرا
كاسحا بعد الحرب العالمية الأولى ، وهربرت جورج ويلز . ومن الذين
يخطر على البال فورا فرويد وكارل جوستاف يونج والشاعر بتلريتس
والروائي وكاتب المقالات توماس مان والمفكرين المسيحيين من أمثال
نيقولاس بردييف وبول تيليش وأندرية مالرو وكارل ياسبرز وجان بول
سارتر . فلقد تأمل كل من سبق ذكرهم ، وغيرهم معنى التاريخ ،
واهتدوا الى نتائج أقرب الى الجدة ، والى نتائج متشائمة في أحيان غير
قليلة . وكما قال بيير هنري سيمون : لقد أصبح التاريخ مصدر ازعاج
في القرن العشرين مثلما كانت الميتافيزيقا والدين في القرن التاسع
عشر (١٤) ، ومن المقدور دراسة هذا الازعاج على نحو مناسب تحت
عناوين عديدة : كالحركة المضادة للتاريخانية - تقدير جديد للدور الذي
يقوم به اللاعقل في التاريخ - اعادة احياء نظريات الدورات في التاريخ

(١٣) Die Krise — Troeltsch. (انظر ملحوظة ٩) ص ٥٧٣

(١٤) l'Esprit et l'histoire — Pierre-Henri Simon.

ارمان كولان ١٩٥٤ الفصل الاول .

..... ومما له أهمية عظمى ، أن ندرك أن أوروبا لم تعد تحتل الصدارة فى العالم التاريخى ، وانها على أى حال قد أضحت على حافة الانهيار الحضارى ، وبدأ هذا الانهيار من قرون مضت ، وتضمنت الفكرة الأخيرة بالضرورة المحتومة إعادة النظر فى العصور التى انقسم اليها التاريخ تقليديا واستحداث تصنيف جديد للعصور ، وإعادة كتابة التاريخ بالنسبة لباقي العالم .

ونبه بنديتو كروتشى فى خطاب ألقاه سنة ١٩١٠ الى تداعى الاحساس بالتاريخ ، الذى تصاعد فى بعض الأحيان وتحول الى مناهضة صريحة للتاريخانية فى أوروبا على عهده ، وشعر كروتشى من جراء ذلك بالصدمة والفزع ، اذ كان أولئك ممن شابهاوا المستقبلين فى بلاده ومن السلالة الجديدة للتسلطيين من الذين اداروا ظهورهم للماضى ، أو من أولئك الذين حاولوا الاحاطة بالتاريخ بعد تحويله الى قوالب مجمدة : « انهم الملحدون واللامؤمنين فى عصرنا » ، وقال أيضا : « أنهم قد جردوا الانسان » من آخر ايمان دينىبقى عنده » ، أى من التاريخ القادر على ضم الفرد الى الكل أو بمعنى أصح الذين كافحوا فى الماضى والحاضر فى سبيل الجمال والحقيقة (١٥) . والحق أنه بالامكان الاهتداء الى معارضى التاريخانية بوفرة فى عشرينات القرن العشرين ، لا بين الجماعات التى أشار اليها كروتشى فحسب ، وانما أيضا بين من يسمون فى ألمانيا باصحاب القرار السياسى (١٦) ، وبين الوجوديين ، الذين اتجهوا بعقولهم الى الحاضر والمستقبل ، ونسوا الاتجاه بعقولهم الى الماضى ، لأنهم ركزوا على « الحياة » والقرار الشخصى ، والكفاح لتغريف ماهية الانسان وتاريخه ، وساعدت يقينا الحرب العالمية الاولى على تعزيز هذا الاتجاه المعادى للتاريخانية ، وما جرت به فى ذيلها من شعور بالاحباط من الماضى ، وما حدث فيه ، ومن أفكاره ، غير أن جذور هذا الاتجاه تمتد الى ما هو أعمق . ومن المستطاع ادراك ذلك من الحركة المستقبلية التى بدأت قرابة سنة ١٩١٤ ، وكان زعمائها الأوائل ممن مجدوا الحرب ، من أمثال الشاعر فيليبو تومازو مارينيتى ونفر من المصورين بينهم المصور

(١٥) Antihistorismus — Benedetto Croce فى مجلة

Historische Zeitschrift الجزء ١٤٣ (١٩٣٠) ص ٤٦٦ .

(١٦) Ernst Junger مؤلف كتاب In Stahlgewitten

مثلا « للمصمم السياسى » ا صاحب القرار السياسى ، ولم تثبق لديه أى قيم بعد كارثة

الحرب غير الحياة والنضال — من Junger انظر ص ٩ .

أومبرتو بوشيونى ، واختلفت المستقبلية عن المظاهر المختلفة لمناهضة التاريخانية ، لأنها كانت حركة متفائلة أصلا ، وتمجد عالم الآلات الحديث والمدينة (أو قل الحياة فى المدينة) والعلم والسرعة والحركة والتغيير . ونشأت فى إيطاليا أو هن الدول الأوروبية عصرية ، والتي كانت مشغولة أكثر من أى بلد فى أوربا بـماضيها ، وثار المستقبلليون ضد هذه العقلية الغارقة فى الماضى ، أى فى عالم المقابر والمتاحف والأنثىكة ، ومعظم ما كانوا ينوون قوله متضمن فى بيان مارينيتى المضطرب ١٩٠٩ ، والذي دشن به الحركة :

« لماذا ننظر وراءنا ، بينما الواجب يدعونا الى تحطيم الأبواب الخفية للمستحيل ؟ لقد مات الزمان والمكان بالأمس ، ونحن نعيش بالفعل فى المطلق ، لأننا خلقنا بالفعل السرعة والحاضر الأبدى الدائم (١٧) » .

وقال المصورون فى بيان متأخر : « يسقط المصور بوسان والمصور أنجر ، ويسقط كل أولئك الذين جمدوا فنهم بتمسكهم العنيد بالماضى ، بل ويسقط حتى التكعيبيون لأنهم استمروا يرسمون أشياء مجمدة لا تتحرك ، وكل المظاهر الساكنة فى الطبيعة (١٨) » ورسم المستقبلليون بدلا من ذلك أقداحا متحركة وسيارات تتسابق ومدنا . وفى لوحة بوشيونى المدينة تستيقظ ١٩١٠ - ١٩١١ لوحة رقم ١٠ ، لا يفترض أن يكون الناظر منفصلا عن المبنى ، بل أن يكون مغمورا فيه غارقا فى صخب المدينة وديناميتها . اذ كان مفتاح مذهبهم هو الدينامية . وفى الحالات التى ارتكنت فيها المستقبلية على أساس ميتافيزيقى ، فإن هذا الأساس كان مستمدا من نيتشه وبرجسون اللذين استشهد بهما المستقبلليون بتحور . وتكلم بوشيونى بلغة برجسون عندما وصف الدينامية فى المجلة المستقبلية Lacerba « « لاشيربا » ، التى لم تعش طويلا : « انها الحياة نفسها ، أى فى الصورة التى تخلق فيها الحياة بصيرورتها اللامتناهية

(١٧) Manifesto of Futurism — Marinetti فى ٢٠ فبراير سنة ١٩٠٩

ضمن كتاب Futurism تأليف Joshua Taylor متحف الفن الحديث بنيويورك
١٩٦١ ص ١٢٤ .

(١٨) Technical Manifesto فى ١١ إبريل ١٩١٠ وقعه كل من

Boccioni ، و Severini, Balla, Russolo, Carrà - فى نفس المصدر
ص ١٢٧ .

اللامتقطعة (١٩) ، « ، أى الصيرورة كشيء معارض لأى نوع من الماضى الميت ، والحياة كنقيض للتاريخ .

وتشابه فرويد هو والمستقبليون . اذ نظر الى الماضى نظرة تساؤل ، وان كان الماضى لم يبد ميتا على أى نحو فى نظره . والواقع انه كان مشغولا بالماضى ، وبخاصة الماضى البدائى . وأدرك قوته وأثره على الحاضر ، وهكذا يكون فرويد قد عثر على معنى للتاريخ ، ولكنه ليس نفس المعنى الذى أدركه المسيحيون والعقلانيون ، ان فرويد مثل ممتاز لأولئك الذين تزايد عددهم باطراد فى القرن العشرين ، أى الذين رأوا التاريخ ممثلا لحكم اللاعقل ، وبطبيعة الحال ، فانه لم يره دائما على هذا الوجه . فأحيانا كان يتكلم كأنه واحد من الوضعيين ، أى عن التطور نحو زيادة اتباع العقل عبر المراحل « الاحيائية » animistic و « الدينية » و « العلمية » للتاريخ ، ولكن فرويد قد اعتاد التشديد على دور اللاعقل كما حدث فى كتاب الطوطمية والمحرمات ١٩١٢ وعلم النفس الجماعى ١٩٢٢ ، وفى عدد كبير من المقالات التى نشرت أثناء الحرب . ولعل هذا كان أمرا طبيعيا فى عصر « علم النفس » ، كما سماه أوتو رانك ، وعلى أى حال ، فان المحللين النفسيين ، ومعظمهم كان مهتما بالتاريخ ، قد كانوا ضمن الممثلين الأساسيين للتاريخانية «اللاعقلانية» ، ولم يكونوا الممثلين الوحيديين ، كما يبين مثلا من النظرات المتقلبة لمؤرخ أكاديمى مثل فردريش ماينكه ، الذى نشأ على تقاليد رانكه ، ولم يتنازل قط عن الاشادة بدور العقل فى التاريخ ، غير أن الحرب العالمية الأولى دفعته الى مراجعة أفكاره عن الأنماط السلوكية للدولة والتاريخ . ولم يكن منطق الدولة Staatraeson الذى ألف عنه ماينكه كتابا هاما سنة ١٩٢٤ (ترجم الى الانجليزية باسم الماكيافيلية) ممثلا لللاعقل بطبيعة الحال ، ولكنه كان قادرا على اتباع مسلك همجى ، وكثيرا ما فعل ذلك ، فلم يعد ماينكه قادرا على مشاركة رانكه بدون قيد أو شرط فى وثوقه من قيام الدولة دائما بحماية أوروبا من اساءة استخدام السلطة والعنف ، واستخلص ماينكه : « ان العالم التاريخى يبدو لنا أشد غموضا ، وفيما يتصل بما سيحدث له من تقدم لاحق ، فانه يبدو لنا أخطر وأبعد عن

(١٩) استشهدت به Rosa Clough فى كتاب Futurism

نيويورك ١٩٦١ ص ٩٦ .

اليقين مما بدا للأجيال التي اعتقدت في انتصار العقل في التاريخ (٢٠) .

وتأمل فرويد أيضا الحرب ، وكثيرا ما انتهى الى نتائج لم تكن بعيدة التشابه عن نظريته للدول والأمم ، غير أن براهينه جاءت مختلفة ، لأنه كان عالم نفس ولم يكن مؤرخا ، فلقد حدثت حروب على الدوام ، ويحتمل أن تستمر في الحدوث ، فلماذا هذا ؟ ، ان هذا يرجع الى السبب بعينه الذي جعل الشيوعيين يبدون مخطئين لالغائهم الملكية الفردية كعلاج لأمراض البشر ، لأن الطبيعة البشرية سفاحة في صميمها (وان كانت هناك محبة أيضا ، وشيء من العقلانية) . وبمعنى ما ، فمن المضلل القول بأن فرويد قد ظن أن نشوء الفرد يكرر نشوء النوع ، ورغم صحة هذا الحكم ، فان الأصح هو القول فيما يتعلق بفرويد بأن الأحداث الجماعية أو التاريخ تعكس علم النفس الفردي (٢١) ، وأرجع فرويد أصل الانسان الى حالة بدائية كانت الحرب تشب فيها بين الاخوة ، وتسفك فيها العشرة دماء الأب ، وما تبع ذلك من شعور بالذنب ، والحاجة الى التكفير عنه . وفيما بعد ورغم « التقدم » في الحضارة ، لم تتغير الطبيعة البشرية كثيرا ، وبخاصة في الكتل البشرية . وبعبارة أخرى ، لقد اعتقد فرويد أن التاريخ يمثل اسقاطا للامعقولية الانسان ، الى حد كبير ، ولا تزيد الحضارة - التي يعترف بأنها انجاز عظيم - عن طلاء لامع رقيق ، اشترى مقابل قدر من الزهد والتسامي ، الذي بدا ثمنا باهظا للغاية ، وفوق تحمل البناء الغريزي للانسان . وفي فترات الحرب ، حدث نكوص للكائنات البشرية بكل بساطة ، فارتدت الى « الانسان الاول الكامن في كل واحد منا » ، ومن جهة أخرى ، فان كارل يونج رأى أكثر من ذلك تأثير التاريخ على الفرد ، أو تأثير النشوء النوعي على نشوء الفرد . وبالرغم من كل ذلك ، فان كارل يونج لم يعتقد

(٢٠) Friedrich Melnicke - الماكافيلية وهو الترجمة الانجليزية لكتاب Die Idea der Staatraeson in der neuren Gescdicde. ترجمته Douglas Scot ييل ١٩٥٧ ص ٤٢٤ .

(٢١) قال فرويد هذا الرأي صراحة في سيرته الذاتية بتاريخ ١٩٢٥ فقد كتب يقول : « أدركت على نحو واضح للغاية أن أحداث التاريخ الانساني . . لا تزيد عن كونها انعكاسات للصراعات الدينامية بين الذات والانا والذات العليا ، وهي الصراعات التي يدرسها التحليل النفسي في الفرد ، انها نفس الحالات متكررة على مسرح أوسع » في James Strachey An Autobiographical Study ترجمه الى الانجليزية لندن ١٩٤٦ ص ١٣٤ .

أكثر من فرويد فى العقل كعامل مسيطر على التاريخ • فعندما ينكر الإنسان طبيعته الانفعالية ، كما فعل مرارا فى التاريخ ، سيترى - تبعا لما قاله يونج - لاضطرابات نفسية عنيفة ، أى الى العصاب الجماعى •

وكما يستطيع الحدس مما سبق ، كان لفرويد تصور دائرى للتاريخ • اذ أثبتت الصراعات ذات الطبيعة الجنسية العدوانية فى الماضى البدائى ، التى اعتقد أنها قد طرحت جانبا ونسييت ، أنها باقية ، ولكنها كامنة ، وتتبع فى حركتها « ايقاعا متذبذبا » أو ما سماه نيتشه بالرجعى الأبدية ، ان هذا عرض آخر لازمة التاريخانية ، أى إعادة احياء نظرية الدورات فى التاريخ المتعارضة مع فكرة التقدم فى خط مستقيم • وأوزفالت اشبنجلر وأرنولد توينبى هما أشهر المعرفين بين أولئك الذين وضعوا مثل هذه النظريات • ولقد اشترك فى هذا الاتجاه أيضا بعض مشاهير الأدباء ككيتس وتوماس مان وجيمس جويس والبير كامى (٢٢) • ولم تتماثل كل نظريات هذا الاتجاه فى خاصة السوداوية ، أو الاستسلام « للمصير » ، كما سنرى ، على أنها كلها قد أشارت الى حدوث تدهور فى التفاؤل التاريخى ، فهى تركز على المتكررات الممكنة والمنعكسات والرجعى فى التاريخ ، وعلى هشاشة الحضارات أيضا ، وتشهد شعبية كتاب اشبنجلر بالانتشار الواسع لمثل هذه الأفكار فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وبعد الاحتجاب المؤقت لشهرته عاد الاعجاب مرة أخرى خلال ثلاثينات القرن العشرين ، أى فى أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها ، وعلى الرغم من سخريه عالم العلماء والباحثين من كتاب انحلال الغرب ووصفه بأنه متطرس وبعيد عن العلم ، إلا أنه أثار اهتماما واسعا وظفر بالاستحسان ، وبالانتقاص أيضا من العلماء • ولم يدع اشبنجلر أنه متشائم ، إلا أنه رفض على الفور فكرة التقدم على خط مستقيم (فى التاريخ القديم والوسيط والحديث) التى أصبحت سائدة ، وبعد أن استبعد الفكرة الأخيرة باعتبارها ممثلة « للتفاؤل التافه على عهد داروين » وضع عوضا عنها نظرية الدورات ، التى ربما كان نيتشه قد أوحى له بها فى نظرية « الرجعى الأبدية » • وإن كانت ميسورة بوجه عام أكثر من ذلك فى الدراسات الكلاسيكية التى كان متمكنا منها ، وفى المناخ العام لأوربا قبل الحرب • وتمشيا مع ما قاله اشبنجلر فإن لكل الحضارات العظمى فى تاريخ العالم روحا

(٢٢) انظر على سبيل المثال ماكتبه البير كامى عن عودة الوباء الباسيل مستقبلا

(فى كتاب La Peste ١٩٤٧ الفقرة الأخيرة) بعد ازاحته من المدينة •

متفردة - أو مصيرا ، الا أنها جميعا تمر عبر مراحل متماثلة للحياة والموت ، على غرار ما يحدث للكائنات العضوية فى عالم البيولوجيا أو ما يجرى فى دورة فصول السنة ، فالتاريخ لا معنى له ، لأن كل الحضارات ينتهى أجلها بالموت ، غير تاركة أى ذرية . كما أنها فوق كل ذلك ، ترتبط بعضها ببعض بعلاقة نسبية من ناحية القيم ، وكان توينبى متمكنا فى الدراسات الكلاسيكية ، وتأثر بأشبنجلر ، وقام بتنقيح نظريته بعض الشيء . ولاحظ أيضا وجود دورات فى التاريخ ، وما تتضمنه من نشوء ونمو وتدهار ، وطبق هذا المبدأ على ست وعشرين حضارة ضمها تاريخ العالم ، ولكنه حدها بصرامة أخف من أشبنجلر ، وخصص لكل واحدة منها دورا فى تنفيذ مخطط الهى وفقا لنظرية عبرانية زرادشتية (أو مجوسية) للتاريخ - كما قال - أى باعتبارها تمثل تقدما على طريق هذا المخطط . وكتب يقول « الظاهر كأن حركة الحضارات تتبع الحركة الدائرية ، لأنها تعاود الظهور ، بينما تتبع حركة الدين خطا صاعدا مفردا مستمرا (٢٣) » وهكذا يكون توينبى قد استبقى المعانى المطلقة ، واعترف بوجود معنى جامع للتاريخ ،

بالتبعية .

وبوجه عام ، لقد كان لدى توينبى فى الأجزاء الأولى من كتابه A. Study of History - الذى نشر قبل الحرب العالمية الثانية - الكثير مما يستحق أن يقال عن الحضارة وانتكاسها ، وعلى الأخص النكسة الأوربية التى بدأت الآن عهد متاعبها ، فهل نسمى هذا الوضع تدهور أوربا ، أم تدهور الغرب ، وكم عدد الأوربيين - لا المؤرخين العالميين فحسب من أمثال أشبنجلر وتوينبى أو من الألمان فقط - الذين ضربوا على هذا الوتر ورددوا هذه النغمة قبل الحرب العالمية الأولى ، وبين الحربين ، وبعد الحرب العالمية الثانية : « اننا نشارك الآن فى بداية اتجاه أوربا نحو الهمجية » (نيقولاس برديف) - « ان أوربا أشبه بالقمر فى دور المحاق » (يتس ١٩٣٦) - « حقائق عصرنا هى انهيار أوربا » (سيريل كونولى ١٩٤٦) - « تصادف اننى اعتقدت أن أوربا قد بلغت يوم الدينونة فى فصل من التاريخ قارب الانتهاء » (المتحدث الرئيسى فى رواية لارثر كريسلر ١٩٥١) ، كل هذه الأقوال أقوال نمطية لاناس تصوروا أنهم قمم العصر ، وأنهم شهدوا نهاية حقبة ،

أو ربما نهاية الحضارة برمتها (٤٢) ، لقد تعرض التقدم ، الذي يتباهى به تاريخ أوروبا للانقطاع أو الانكسار منذ عهد النهضة ، كما قال بعض ، ومنذ عهد التنوير ، كما قال بعض آخر ، أو فيما بعد ، واستخدمت في وصف محنة أوروبا - من قبيل الشعور بالقرف - كلمات وعبارات مثل « ازاحة الوهم » وفقدان الطابع الانساني الذي أحدثته ضخامة الآلات ، و « فقدان الروح » وحضارة الدهماء أو الرعاع ، وكلمات مشابهة أخرى ، وانتشر على نطاق واسع الكلام عن التدهور والنكسة في عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته . وتعتبر هذه الأقوال ، ربما أفضل من أى شيء آخر ، عن الضيق من التاريخ الذي غلب على الأوروبيين في القرن العشرين .

وعبر اشبنجلر عن هذه الروح المتشائمة في معنيين ، لم يكن أى واحد منهما أصيلاً ، المعنى الأول هو الاستعاضة عما سماه النظرة « البطليموسية » بالنظرة « الكوبرنيقية » للتاريخ ، وهذا يعنى عدم رؤية أوروبا كمركز لعالم التاريخ ، وتدور حولها شتى الحضارات الأخرى ، وإنما كمجرد حضارة من بين حضارات ثمان متميزة ، لا واحدة منها تتميز بتفوقها ، فلقد حلقت بعضها في عصور مختلفة في سماء العلا في التاريخ ، وتفوقت على أوروبا . وقال اشبنجلر أن كتابة التاريخ على الطريقة البطليموسية قد اكتسبت الوصف بأنها طبيعية بحكم الاعتياد ، والحق أنها أصبحت كذلك (٢٥) ، ورأى اشبنجلر وجوب الالتزام بالاستقامة عند تدوين التاريخ أو كتابته حتى لا تعطى أوروبا أية مكانة متميزة أو مرموقة في مقابل الحضارات العظمى في تاريخ العالم ، وعبرت عن المعنى الثانى لاشبنجلر عبارة أخرى هي « الانتقال من الحضارة الى المدنية » . فلقد انتقلت الحضارة الفايوستية لأوروبا - التى كانت مازالت في قمته في القرن الثامن عشر - الى فصلها الشئوى أو ما يدعى بالمدنية « وتعتبر الحضارة عن الروح الخلاقة والتلقائية والروحانية ، أما المدنية فتدل على شعور العالم بالاجهاد ، وشدة التعقيد الذهني والروح الخاوية . ورمز المدنية هو « الدولة - المدينة » أو المجالوبوليس في اللغة اليونانية القديمة . ويمثلها الاتجاه نحو الخارج أكثر من الاتجاه الى الداخل ، فلقد وهبت المدنية نفسها لعبادة الفخامة ، ووقعت في قبضة

(٢٤) انظر عن هذا الموضوع بكامله المقال الذى أسميته Twentieth Century

Version of the Apocalypse مجلد Journal of World History

الجزء الأول غ ٣ (١٩٥٤) .

(٢٥) من المستطاع العثور على رأى اشبنجلر في التاريخ البطليموسى ، والتاريخ

الكوبرنيقى في مقدمة القسم السادس من كتابه انحلال الغرب .

الآلات ومنظوماتها ، ويتصف سكان الدولة - المدينة بأنهم كتل من البشر بلا جذور .

وساورت ماكس فيبر الأكبر من اشبنجلر سنا ، والأعظم مكانة كمفكر ، شكوكا مماثلة عن التاريخ الأوربي الحديث ، وتمائل هو واشبنجلر في مقارنته حضارات العالم ، واكتشف تفرد أوربا باتباع العقلانية ، وهذا ما لم يحدث في أية حضارة أخرى . واختلف فيبر عن اشبنجلر ، لأنه كان شديد الإيمان بالتفكير ، والسلوك العقلانى . فهذان العاملان وحدهما يمنحان الانسان الحقيقة والحرية . ومع هذا فان للترشيد العقلانى جانبا آخر له آثار مرغوبة بدرجة أقل ، يعنى التحرر من الايمان بالسحر Enzauberung ، والروح البيروقراطية . والتحرر من الايمان بالسحر (ولا يعنى أى صفة شائنة فى مفهوم فيبر) قد سلب الانسان آلهته ، وأدى الى فوضى من القيم وشعور بالاحباط ، وبالتعاسة بالتبعية ، وللروح البيروقراطية أيضا مزاياها ، فهى تعنى اتباع الحساب فى تصريف أمور الخلق أى بلا نظر الى الأشخاص ، ومحو المجتمع الحق ، ولا يخفى أن موقف فيبر من الترشييد مشوب بشيء من الغموض ، فلقد حرر الأوربيين المحدثين ، بأن خلصهم من الأوهام ، ومنحهم السيطرة العقلانية على منجزاتهم . وفى الوقت نفسه فانه سجنهم فى « قفص حديدى » من « الميكنة » التى يحيون فى ظلها تحت لعنة المقلدين معدومي الأصل التى يتعذر الفكك منها .

وتوسع آخرون فى هذه المعانى ، وبروح أكثر تشاؤمية ، فى عشرات السنين التالية . اذ ركز المسيحيون على مسألة السحر والخزعبلات والاضطراب الروحى ، واتجه الاتجاه نفسه بعض المحللين النفسانيين ، والنقطة التى اعتمدوا عليها بسيطة للغاية ، يعنى ، وكما قال البرت اشفايتسر أن الحضارة تعتمد على النظرة الى العالم أو النظرة الجامعة Weltanschauung ، ومن ثم فقد أرجع التدهور فى الحضارة فى أوربا أوليا الى الابتعاد عن العقائد الدينية والأخلاقية منذ عصر التنوير . ولم ينسب ذلك الى فشل رجال السياسة أو حتى الى الحرب العالمية ، التى لم تكن أكثر من عرض من الأعراض ، وتعرض كارل جوستاف يونج لنفس النقطة بغير أن يشارك اشفايتسر انحيازه ضد عصر التنوير والفكر العقلانى ، وفى رأيه أن السر الكامن وراء متاعب الحضارة الأوربية والأوربيين هو الموت ابتداء من موت نموذج الله ورموزه الدينية التقليدية ، الذى بدأ بالهجوم النقدى فى عصر التنوير ، ومن ثم تسبب الفراغ الناجم عن ذلك فى ذلك صرح القيم السائدة فى أوربا وقلبها رأسا على

عقب • وطبقا لما تقوله نظريه يونج ، فان المجتمع لا يؤدي عمله على خير وجه الا اذا زود الافراد المنتمين اليه بالرموز (وبالمعاني بالتبعية) وتحقق هذه الغاية عن طريق الايمان ، في هذه الحالة فقد يكون بوسع الطاقة النفسية أن تتحول الى الخارج ، وتنتج أنظمة ومؤسّسات اجتماعية خلّاقة •

وركن الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرز - رغم بعده عن تناسي التدهور الروحي - أكثر من ذلك على الآثار المترتبة على الإدارة « وجهاز الحكم » ، يعنى البيروقراطية عند فيبر ، بالاضافة الى عالم التكنولوجيا ، فالجهاز الذى خلقه الانسان لراحته ومنفعته ، انتهى الأمر بأن أصبح مسيطر عليه ، وهبط بالانسان من مرتبة الفرد الى مرتبة « المقولة » أو الوظيفة • ولم تكن الآلات وحدها هى التى قلبت الموازين على أسيادها فى العصور الحديثة ، وانما شاركت فى ذلك أيضا « الكتل البشرية » ، ولا داعى لتسميتها تسمية بذيئة كالرعاع أو الدهماء ، وكانت هذه الكتل البشرية هى اللحن أو الموتيف الذى ارتكز عليه كتاب أورتيجا أى جاسيت : « تمرد الكتل البشرية » ١٩٣٠ • ولا يعنى أورتيجا بهذا المصطلح العمال بصفة خاصة ، أو أية طبقة اجتماعية ، وانما يقصد التقنيين والمتخصصين وأصحاب الحرف ، الذين تدربوا تدريبا عاليا ولكنهم يفتقرون الى « الثقافة العامة المتكاملة » والى المبادئ والاحساس بالواجب نحو التاريخ ، فأوربا فى العصر الحالى - وهى من نتاج الثورة الليبرالية والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر - هى أول حقبة فى التاريخ لا تعترف بأى شئ فى الماضى كمعيار • وفى حوزة أوربا الآن معرفة أوفر وقوة أضخم من أى عالم سلف : « ان أوربا اليوم تسير فى نفس الطريق الذى اتبعه أسوأ عالم فى التاريخ أنها بكل بساطة سائرة فى طريق الانحراف (٢٦) » • ولقد برزت الآلات وكتل البشر « وفك السحر » فى المنجزات الكثيرة التى عكفت على تحليل سر « انحلال الغرب المعاصر » •

وما يتوقع مستقبلا يختلف باختلاف الموقف الذى يتخذه الفرد من النقاش الكبير الذى عاد للحياة الآن فى قضايا الحتمية ، أو المصير ، والحرية ، وكان اشبنجلر من أنصار الحتمية • وقال أنه حتى الآن كان كل انسان حرا فى أن يأمل ما يريد فيما يختص بالمستقبل • أما الآن ،

(٢٦) Ortega Y Gasset - تمرد الكتل البشرية تورتون نيويورك ١٩٣٢

وبعد أن عرفت الحقائق ، فانه قد أصبح لزاما على كل فرد أن يخبر نفسه بما حدث وما سوف يحدث « وبضرورة المصير التي لا تتبدل (٢٧) » .

« للأوربيين ، الذين وضعهم المصير في هذه الحضارة ، وفي هذه اللحظة من ارتقائها . . فلقد وضع لنا اتجاهها ، هو من صنع ارادتنا وملزم لنا في الوقت نفسه ، في نطاق حدود ضيقة . . فليس لدينا حرية بلوغ هذه الغاية أو تلك . . وما لدينا هو حرية القيام بما هو ضروري أو عدم القيام بأى شيء . . وستنفذ المهمة التي وضعتها الضرورة التاريخية بمعرفة لفرد ، أو ضده » .

ورغم أن اشبنجلر لم يعرف بالتشاؤم ، الا أنه لم يكتف بالقول بتقدم أوربا بالفعل في مرحلة المدنية ، التي تجتازها ، وقال ان مصير حضارتها كمصير الحضارات الأخرى كاليونانية والمصرية الى زوال ، اى يجب أن تموت آخر الأمر ، وتموت بلا ذرية . ولقد أصبح من الشائع التحدث عن التاريخ بلغة التشاؤم ، اما عن التاريخ في جملة أو عن بعض مواضع منه ، وعلى أنه يخضع لقوى لا شخصية ، ولا يتوقع له في أفضل الأحوال غير مستقبل موضع شك ، ودعا حتى المسيحيون الى حتمية الأوضاع المتداعية المرذولة ، لأنهم رأوا العالم قد استرسل في الوقوع في الخطيئة واستسلم لابليس ، أما المستقبل فبلا أمل ، ما لم يتدخل الله بمعجزة يبطل بها مفعول الزمان وآثاره السيئة (٢٨) » .

وهب الانسانيون والوجوديون ضد المصير ، ودافعوا عن الحرية في التاريخ . وكتب توينبى يقول : « تمشيا مع ما قاله اشبنجلر لا يبدو أن هناك أى سبب يحول دون مواجهة التحديات المثالية (في التاريخ) باستجابات متعاقبة ظافرة الى ما لا نهاية (٢٩) » فليست أوربا خاضعة لحكم محتوم عليها - كما ظن اشبنجلر - ولكنها مازالت تتمتع بحريتها ،

(٢٧) Oswald Spengler الحلال الغرب الجزء الثاني - ص ٥٠٧ انظر أيضا الجزء الاول ص ٣٩ .

(٢٨) انظر على سبيل المثال مسيحية اصحاب الرؤى apocalyptists التي نوقشت في مؤتمر أوكسفورد سنة ١٩٣٧ - وانظر كتاب The Kingdom of God and History — H. G. Wood. ١٩٣٨ وتضمن تقارير ذكرت في المؤتمر . انظر أيضا المقالات التي كتبها الكاثوليك الأوربيون عن ابليس ١٩٥٢ . وترمى الى نفس الغاية لأنها تؤكد استحالة الانعصار على الشيطان في الحياة أو في التاريخ .

(٢٩) Toynbee نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٢ .

قادرة على التجريب ، وعلى تخليص نفسها من موقف ، لا بد من الاعتراف بأنه موقف خطير ، على أن توينبى كان متشككا نوعا بوصفه نصيرا للحرية ، ولأنه فى نظرتة الأخيرة للعالم قد رآه «كولاية فى مملكة الله» ، أى أنه ، وكما سبق أن ذكرنا قد اتجه الى النظر الى التاريخ لا على أنه مجرد استجابة انسان للتحديات المتعاقبة ، بل كميدان للفعل الهادف الذى تمليه قوة أعظم من القوة الانسانية ، وتتكشف فى تاريخ العالم فى ارتفاع الكنائس العالمية من رماد الحضارات المائتة . ودافع أندريه مالرو عن الحرية على نحو أقل اتساما بالغموض . ففى فلسفته للتاريخ التى توسع فى الكلام عنها فى كتابه فلسفة الفن (١٩٤٧ - ١٩٥٦) وبخاصة فى المراجعة التى أجراها للكتاب الذى صدر بعد ذلك بعنوان « أصوات الصمت » ١٩٥١ ، وضعت الحرية فى مواجهة المصير . فهناك مصير ، وهو مصير بالمعنى الذى قصده اشبنجلر . اذ كان مالرو أيضا واقعا تحت تسلط معانى القدرية والحتمية واللاعقلانية عند اشبنجلر ، غير أن المصير destin عند مالرو كان يظهر كشعور ينتاب الانسان بين الفينة والاخرى ، أكثر منه قانونا موضوعيا للتاريخ ، وقال مالرو « ان الوعى الذى لدينا عن المصير ، ويتمثل فى عمقه هو ومعنى المصير فى الشرق . انما هو شبح القرن العشرين (٣٠) » ، وغلبت فكرة المصير على العالم الأوربى بعد موت فكرة المطلق والقيم المطلقة ، التى ارتبطت فى ذهن العالم الأوربى بنهوض البورجوازية ، أى أول عشيرة بلا قيم .

ومنذ ذلك الحين اختفى العلو من الحضارة ، كما اختفت الأهداف السامية ، ولم يبق لها غير الوقائع التى توجهها . وتزايد شعور الانسان بأن زمام حياته ليس ملك يديه ، ولكنه مسير بشىء لا يدرى ما هو ، ومع هذا فان الانسان لديه حرية اخضاع المصير ، كما بين التاريخ المرة تلو الأخرى ، وبصفة أساسية اعتمادا على فنه . ومن هنا فبوسع الانسان الخلاق إعادة الكرة وأن يقوم مرة أخرى بتزويد المادة بحياة جديدة ، وطبع صور جديدة ومثمرة عليها ، وكان هذا نفس ما فعله اليونانيون والعصور الوسطى . وكان هذا هو رأى الوجوديين على وجه التقريب ، فقد تركوا بالمثل المستقبل مفتوحا ، بينما نظروا فى الوقت نفسه للتاريخ على أنه مأساة ، وقام مالرو بفعل مماثل ، ورفض كارل ياسبرز مثلا - كما لتوقع من أحد الوجوديين - أى نوع من « التأمل الاستبصارى

للمستقبل « لأن هذا الاستبصار يعبر عن الرغبة للمعرفة بغير أى مشاركة فعالة من ناحية المفكر . فلم يصدر المصير فرمانا بإنهاء الحضارة ، ان هذا الزعم مجرد احتمال يخضع لما يقرره الانسان نفسه ، فأنا الذى أريد ما سيحدث ، حتى اذا كانت نهاية المطاف قد تحددت أو اقتربت (٣١) .

وكما يبين من هذا التوكيد الأخير ، فلا أحد من أنصار الحرية ، ولا أحد من أنصار فكرة المصير قد قلل من قدر صعوبات المستقبل ، فعند ياسبرز مثلا كانت قوة جهاز الحياة apparatus واضحة تماما ، وستتوافر السعادة الحقة للناس ، اذا استطاعوا أن يكونوا أسيادا لهذا الجهاز ، وكل ما أصر عليه هو القول : « بأنه من الميسور » لأى ارادة واعية « أن تفعل ما هو موجب من خلال العقل الثقافى والتعلم ، ولكن هذا سيتحقق بصفة أساسية اذا تسنى للانسان إعادة اكتشاف وجوده الحق ، لقد كانت هذه احدى السمات الأساسية لفلسفة التاريخ فى أوربا فى القرن العشرين ، وحل محل الثقة فى التقدم مستقبلا شعور بالاكئاب ، أو أمل متواضع عوضا عن ذلك ، وان كان هذا الأمل المتواضع قد نما نوعا سنة بعد أخرى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية . وهكذا فبعد أن كان برتراند رسل قد شعر باليأس من انجلترا وأوربا سنة ١٩٣١ ، رأيناه يشعر بالأمل سنة ١٩٥١ . ولعل العبارات الختامية لأورتيجا اى جاسيت تناسب على أفضل وجه مزاج أولئك الذين رفضوا فكرة المصير ، رغم ادراكهم لجميع المشكلات ، فلقد كتب يقول انه « بالمقارنة بالقرن التاسع عشر يعد القرن المعاصر مرتجلا بدرجة فاضحة » ، فلا أحد يدري تجاه أى مركز سينجذب فى المستقبل القريب . لقد قيل هذا الرأى سنة ١٩٣٠ . وكانت أوربا والعالم يواجهان أسوأ فترة زمنية ، فاقت كل ما تخيله أورتيجا بالذات . غير أن رسل قد ردد نفس الرأى من حيث الجوهر قبل ذلك بعشرين سنة دون أن يشير الى ما قاله أورتيجا عن الكتل البشرية ، يعنى أن النصف الثانى من القرن سيشهد مصيرا مأسويا مائلا لما يحدث « لشخص الدراما

(٣١) Karl Jaspers - الانسان فى العصر الحديث ترجمه الى الانجليزية ايدن وسيدربول - نيويورك ١٩٣٣ ص ٢٣٩ - نشر هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٩٣٢ ، تحت عنوان Die geistige Situation der Gegenwart

اليونانية « (٣٢) ، ولو كان هناك أى اجماع عقد عليه الرأى من ندعوهم فى جملتهم بالانسانيين ، لكان هذا حول القول بأنه لو قدر للحضارة الاوربية أن تبقى ، فإن عليها أن تبحث عن جذور جديدة ومحور جديد للحياة الخلاقة : « فلقد تشتت الأحوال ، ولم يعد المحسور قادرا على الصمود » (يتس) ، فلقد ولى عهد التقاليد التى وحدث يوما الحضارة الكبرى « ومن هذه الموجة الحديثة القميئة » ، نشد يتس اللجوء الى الحلم البيزنطى ، أى الى مدينة خارج الزمان ، غير أن هناك آخرين بحثوا عن الاجابات فى التاريخ : أى فى بناء أوربا كدولة ليبرالية عظيمة موحدة ، قادرة على الوقوف فى وجه الفاشية والشيوعية (أورتيجا) وبحثوا فى احتمال انشاء دولة عالمية (رسل وتوينبى) وآخرين . واتجه ياسبرز الى ما هو أعمق . اذ رأى أن إعادة بناء الحضارة لن يتحقق الا اذا استطاع الانسان - أو الانسان الفرد - اكتشاف ذاتيته ، وبذلك يتوافر له المنظور والقدرة على مقاومة سيطرة « الجهاز » . فلقد أخطأت العلوم الاجتماعية عندما نظرت الى الانسان على أنه موضوع أو غاية ، أو نتيجة بالمقدور جمع بيانات عنها ، بقصد تغيير الانسان اعتمادا على أنظمة ومؤسسات :

« فمن الممكن أن تستخدم أعظم المؤسسات وأكثر المكتسبات الموثوق منها للمعرفة وأعظم التقنيات تأثيرا على أنحاء متضاربة . ولن تكون مجدية ، الا اذا استطاعت الكائنات البشرية تحقيقها فى واقع مؤثر وذى قيمة (٣٣) » .

وهكذا ، وفى نهاية المطاف ، يتركز الأمل فى النهوض العام - فى رأى ياسبرز على أقل تقدير - لا على أصحاب الخبرة بل على « الوجود الانسانى ذاته » ، والعمل على اتساع أفقه بالعودة الى الميتافيزيقا و « الترانسندتالية » . ولم يتفرد ياسبرز بالقول بأنه لو أريدت عودة الحضارة الى طابعها الخلاق ثانية ، فيتعين على نحو ما إعادة ربط الصيرورة (المثلة فى الجهاز أو الشعور بالعجز والاضطراب أو القسدر ، أو غير ذلك) مرة أخرى بالكينونة .

New Hopes for a Changing World — Bertrand Russel. (٣٢)

(١٩٥١) قارن هذا الكتاب بما قاله رسل فى وقت أبكر (١٩٣١) وكانت لهجته أكثر تشاؤما . كتاب Autobiography of Bertrand Russel بوسطن ١٩٥١ الجزء الثانى ص ٢٣٢ .

Jaspers — نفس المرجع (النظر ملحوظة ٣١) ص ١٨٥ . (٣٣)

نهاية المطاف

يتعذر القول بأننى أخذت لحن « انهيار الحضارة » كنهاية لكتاب عن الفكر الأوروبى الحديث . أجل لقد خرجت أوروبا من حرب الثلاثين عاما - كما سماها وينستون تشرشل - صفرة اليدين من الناحيتين الفكرية والثقافية ، كما حدث بالمثل فى شتى النواحي الأخرى ، ومن المسلم به أن يسوق مثل هذا الوضع الحديث الى الانهيار ، غير أن أوروبا قد استمرت حتى ابان « عصر متاعبها » ترسل ومضات فكرية تشعل الخيال الخلاق فى كل مكان ، بما فى ذلك أمريكا . ومن ناحية ، فليس من شك أن أوروبا كانت تعيش اعتمادا على رصيدها الفكرى المتراكم . وجدير بنا أن نتذكر أن أغلب العقول الخلاقة فى أوروبا قد ولدت وتعلمت قبل سنة ١٩٠٠ ، أو على أقل تقدير قبل الحرب العالمية الأولى . كما أنها (صدرت) الى الخارج مواهب لا تعوض ، وبخاصة بعد ١٩٣٠ ، ولكن لقد حدثت أيضا قفزات كمية جديدة ، وحركات فكرية جديدة ذات أثر قوى . ولقد بدأت هذه الحركات خلال هذه الحقبة ، وكان ما استثارها بالفعل هو أزمة القرن العشرين ، أما هل استطاعت أوروبا ، أو بمقدورها أن تبقى « القارة الخلاقة الكبرى » كما سماها ماكس ليرنر فمسألة تستأهل النقاش ، ومن حسن الطالع أن الزعامة الفكرية لا تستند الى القوة الاقتصادية والسياسية جملة ، وإن أمكن القول بأن القوة السياسية قادرة على المشاركة والاسهام بالكثير فى هذا المضمار ، انها تعتمد يقينا على الحرية ، فبغيرها لن يحدث تبادل حق للأفكار ، أو « المغامرات النظرية » . انها تعتمد على التقاليد الفكرية التى صمدت طويلا ، وعلى احترام هذا التقليد فى المجتمع ، ومؤازرته ، وترتكز أيضا على الانضباط الفكرى ، الذى لن يتحقق الا عن طريق نظام تعليمى دقيق ، ان كل هذه المصادر الثمينة والنفيسة - وإن

كانت لم تستمر في البقاء سليمة بالمعنى الدقيق - فانها على الأقل ميسورة في أوربا ، بعد أن أخفقت محاولات بخسها والقضاء عليها ، وبعد أن انتهت « هوجة » اللاعقلانية .

وبعد الحرب العالمية الثانية بفترة وجيزة ، لاحظ أندريه مالرو ، بعد أن أصبح على الفور وزيرا للثقافة في فرنسا ، أن كثيرين كانوا يتأملون مسألة « موت أوربا » ، و « لكن من غير المحتمل امكان التيقن من أن أوربا قد ماتت » ولقد أبلغ مالرو هذا الرأي للوفود المجتمعة لافتتاح جلسات اليونسكو في أوربا . وأعاد تأكيد ايمانه « بإرادة الكشف والوعى » . وقد يلتمس له العذر لقوله عن هذه الإرادة أنها « سمة أوربية لأوربا وحدها » ، واكتشف مالرو الإرادة في الفن العظيم والأدب العظيم لأوربا : ومن الحق أن أوربا قد تماثلت هي وحضارات أخرى في الماضي عندما « أحنّت رقبتها » في العهد القريب « لمصير الموت » .

غير أن مالرو أنهى حديثه بالقول : « ولكن لا يقل صحة عن قولي السابق أنه قد توالى قرون على هذه البقعة من الأرض التي نسميها أوربا ، ورأينا فيها وحدها الناس ينحنون برؤوسهم تحت وطأة المصير ، ثم رفعوا أعينهم لكي يتقصوا سر الظلمة دون شعور بالكدر والتعب ، ولكي ينتزعوا المعاني من الاضطراب الهائل السائد في تكون (١) » .

على أن النقطة الأخيرة - القدرة على انتزاع المعنى من الكون - هي التي ندفعنا الى العجب من تطلعات أوربا الفكرية ، اذ تعتمد الزعامة الفكرية أيضا بكن يقين على نوع الالهام المستمد من الايمان بالمعنى أو امكان المعنى ، فلا بد من وجود انتباه لما يحدث من تغير وتيقظ للأفكار الجديدة ، وللتفسيرات الممكنة للعالم ، للحيلولة دون سقوط الحضارة في روتين بيزنطي . ومن جهة أخرى ، فبوسع أي صيرورة راديكالية تتحكم في الحياة الفكرية الحضارية أن تحطم الإرادة الفكرية لأي مجتمع ، أكثر من قدرتها على الحفاظ على حب الاستطلاع والتفكير النقدي غير الخاضع للأوهام . انه لمطلب كبير ! ولكن يتعذر انكار أنه الأساس الذي يبنى فوقه أي فكر عظيم ، واذا قلنا أن هذا الكتاب قد احتوى على عبرة ، فلتكن اذن هذه العبرة هي القول بأن الناحية الخلاقة في الفكر ، في أسس حالاتها هي حصيلة الجمع الصحيح ، أو التوتر ، بين الكينونة

(١) André Malraux - الانسان والثقافة الفنية - ضمن كتاب

Reflections of Our Age. كولمبيا ١٩٤٣ - ص ٩٦ .. ٩٨ .

والصيرورة ، وبين ما هو ثابت (كالمثل الثابتة - فى مذهب أفلاطون مثلا - حتى اذا لم تعرف ماهيتها أى معنى كامل أو نهائى) وبين ما هو متغير ، واحتفظت أوروبا فى فكرها بهذا المزاج حتى نهاية القرن التاسع عشر ، وربما بعد ذلك . ولعلها تحصل عليه مرة أخرى ، وان صعب الحصول عليه .

وفى النهاية ، تبقى كلمات قليلة تستحق القول عن التاريخ الفكرى أو تاريخ الأفكار بوجه عام ، لقد بات مفهوما الآن أكثر مما جرت العادة ، بأن نطاق التاريخ قد امتد حتى أصبح يضم الحياة الفكرية والخيالية للانسان ، أى ما فكر فيه ، وما فعله أيضا ، واستنزف الكثير من فكر الانسان فى مخططات أفعال قد تنفذ وقد لا تنفذ ، ولكن لعل أحدا لم يدرك بقدر كاف كم من أفكار البشر قد جرت بلا دوافع عملية ، ولكنها انصبت - بكل بساطة - على المعرفة والفهم ، واكتشاف النفس والكون والحصول على معنى من خضم « متراكبات الاضطراب المهول » . أجل أن هذه الظواهرات تمثل جانبا مما يقصد بالكائن الانسانى : أن تتوافر له القدرة على التفكير فى المعنى ، وهذا هو ما حدا بالانسان الى « توجيه الأسئلة الدائمة » التى هى مادة تاريخ الفكر - كما أراه ، الذى يتناول ليس ما هو أفضل طريق لتنظيم عالم الأفعال ، وانما يدور حول الله والطبيعة وطبيعة الانسان ، ومصيره . والتاريخ الأوروبى غنى وحافل بهذا النوع من الفكر « الخالص » ولقد استمر لأجيال ، بغض النظر عما يطرأ على الوسط الاجتماعى من تغير ، وان كان لم يفلت من تأثيره قط .

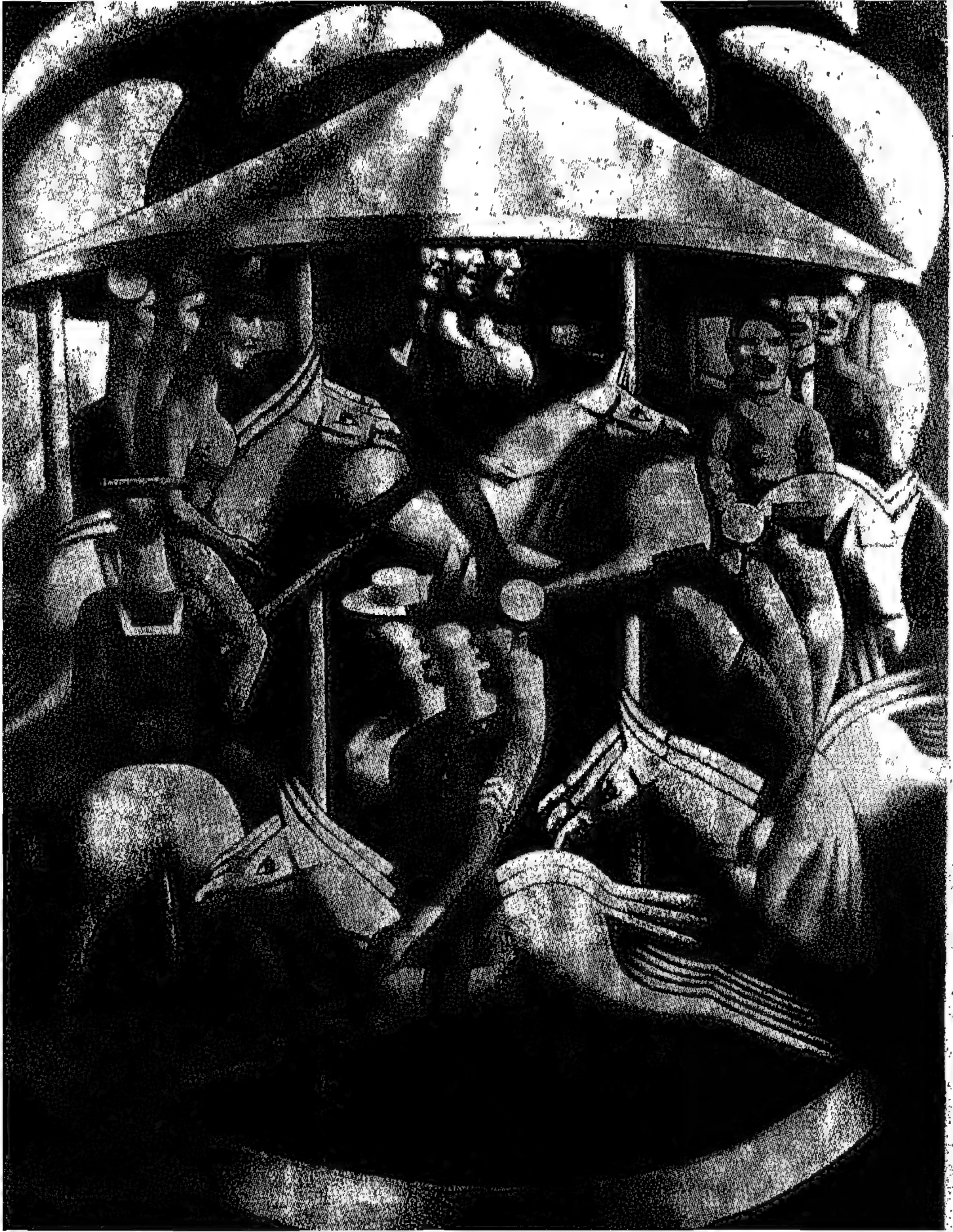
وما يتبع ذلك هو أن تاريخ الفكر معنى كثيرا بالحقيقة ، أى أنه ليس معنيا فقط بلماذا ؟ . ومن الناحية التاريخية ، لقد فكر الناس على النحو الذى فكروا فيه ، ولكن هل كانت الحقيقة هى التى تركز عليها فكركهم ؟ ، ان مهمة مؤرخ الأفكار هى أن يستشف الأساليب المتغيرة فى الأفكار ، ويفسر الأفكار بالرجوع الى سياقها التاريخى ، على أنه معنى أيضا بهذه الأفكار فى ذاتها ، من حيث قيمتها وتاريخها أيضا . ولربما ثار سؤال حول كيف يشارك التاريخ الفكرى ، والذى يعد أفضل وسيلة لدراسة التغير *par excellence* والنسبى والمشروط معا ، فى أى شىء ذى معنى لمناقشة « ما يتغير وسط التغير ؟ » انه قادر على ذلك على أنحاء شتى . فأولا ، بمقدوره أن يتبين كيف أمكن لأفكار معينة لا مجرد البقاء ، وانما تمكنت من المساعدة فى بناء ما حكم عليه الناس بأنه حضارات عظيمة ، استطاعت انشاء شواهد فى الفنون والعلوم ، وعلى عكس ذلك ففي مقدوره أن يبين أن بعض أفكار أخرى قد عاشت لفترة

وجيزة فحسب ، أو كانت مصحوبة بالنكسة ، ويرجع ضعف هذه الحجة بلا شك الى أنها قد اعتمدت على فكرة الاجماع *consensus gentium* الا أنه ربما كان من غير الحكمة تجاهل الاتفاق العام الذي جرى في الحكم على عهود معينة من التاريخ بأنها « عهود سعيدة » من حيث الكيف وفي أفكارها ، ولقد اعترف الناس عبر التاريخ بالأفكار وبما فيها من حقيقة بمعنى ما ، وبنفعها لصالحهم .

ثانيا - التاريخ الفكرى قادر على الكشف عن الجوانب المتعددة للحقيقة أفضل من أى دراسة منتظمة أخرى ، ومن الحق أن التقدم ، قد حدث عبر القرون في حل أنواع معينة من المشكلات ، وأن اجابات الأسئلة التى رثى يوما ما انها نهائية قد تبين فيما بعد أنها من جانب واحد ، أو مفرطة في التبسيط ، بل وخاطئة ، وفي الوقت نفسه ، فإن الناس لديهم وسيلة لنسيان الرؤى والاستبصارات القيمة ، وتجاهلها ، التى اكتسبت في عهد أسبق ، بعد عناء من الفكر ، وشجاعة ومعاونة ، ويساعد تاريخ الفكر على استرجاع هذه المنظورات السابقة مرة أخرى واستعادتها للانسان الحديث حتى يستطيع أن يعيها في بحثه عن الحقيقة ، فمثلا - لم تعد نظرة باسكال الى طبيعة الانسان معروفة الا عند قلائل ، ومن ينظرون اليها نظرة جادة ربما كانوا أقل من القلة ، ولعل ما قاله قد يبدو شططا ، أو فظا في البداية ، ولكن بعد معرفة وثيقة سيبين أنه يدل على حكمة ما ، انها على أقل تقدير تستحق كل عناية . (والأمر بالمثل فيما يتعلق بارتباط فولتير بباسكال) عند تقديرنا لما هو الانسان ؟ . وما كان منتظرا أن نعنى بهذا البحث لولا ما قام به مؤرخو الأفكار من عمل أركيولوجى ، فلماذا نتجه الى الماضى الذى يزعم كثير من الناس اليوم أنه قد مات وانقضى ؟ . اننا نفعل ذلك لأن الماضى يضع بين أيدينا كنوزا من الأفكار الخاصة بالمسائل الكبرى ، وبفضل التاريخ يتيسر لنا تأمل هذه الأفكار المرتبطة بأزمة مضت ، وباناس مختلفين ، بمقدورها على نحو ما أن تساعدنا على بلوغ الحقيقة .

غير أن تاريخ الفكر يحقق ما هو أكثر . انه يسلم بوجود علاقة متكاملة بين الحقيقة أو الصدق واليقين ، والأصول التاريخية للفكر . فلا ينبغى النظر الى أى فكرة على أنها مجردة ، وكأنها من نتاج الفكر فى ذاته *per se* انها هكذا - من ناحية - ولكنها شئ أكثر من ذلك ، فكل فكرة تبزغ من بيئة ما ، وهى من الهام لحظة تاريخية لفرد أو جماعة تواجه مجموعة فذة من المشكلات . ففي الحق - أن تصور الفكرة يرجع بقدر كبير الى تلك البيئة أو اللحظة من التاريخ فى المقام الأول . وهكذا فإذا أمكنا أن نفهم الفكرة فهما كاملا ، وندركها منطقيا فإن علينا :

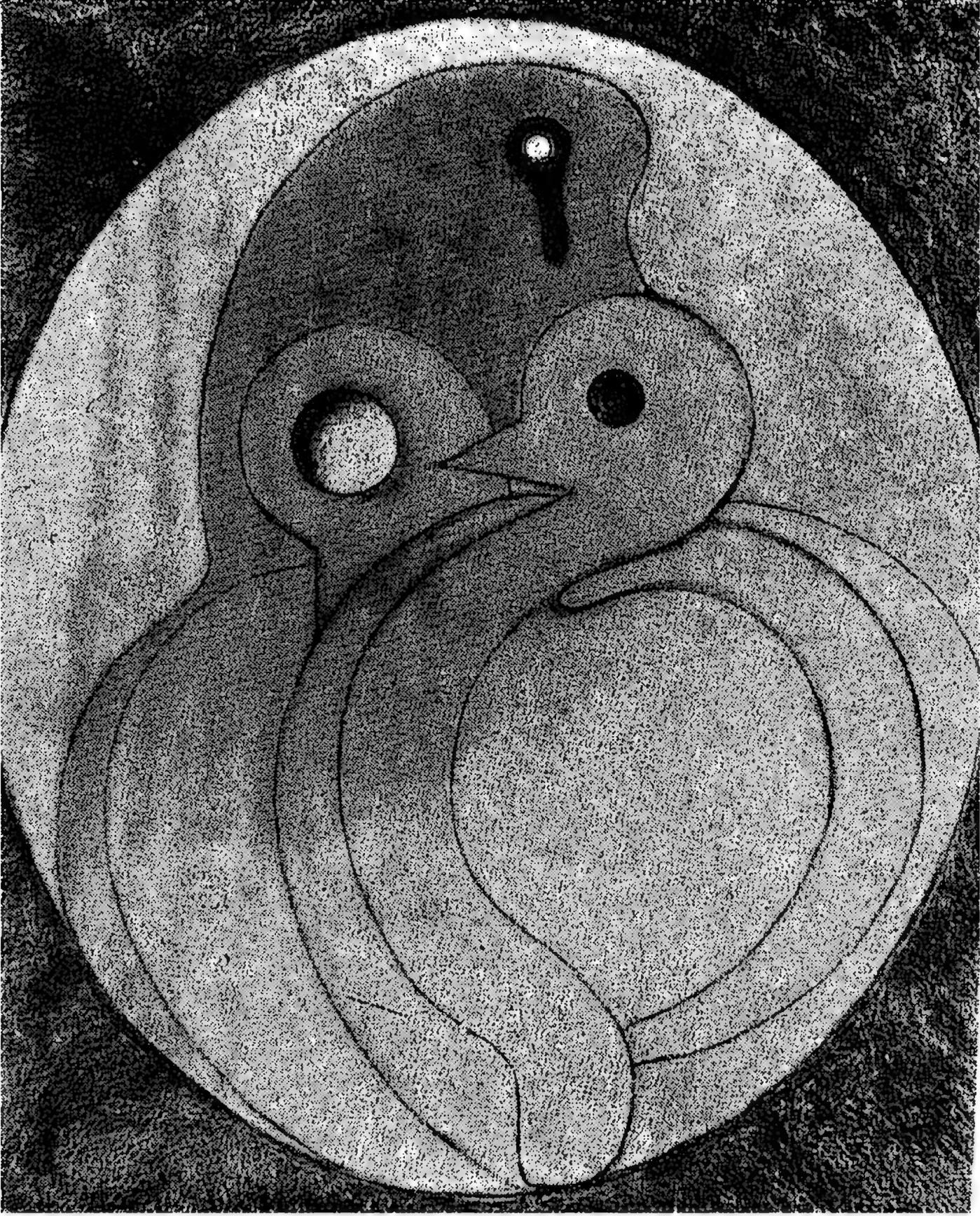
أولاً ، أن نراها في حالتها الأصلية ، في الوقت الذي ولدت فيه وازدهرت ، وباختصار فإن لكل فكرة بعدها التاريخي ، الذي لا يقتصر دوره على بيان كيف ظهرت إلى الوجود ، وإنما يساعد أيضاً على بيان ماهيتها ، وإذا لم يراع هذا البعد ، سنعرض لخطر الخطأ في فهم الفكرة تماماً ، ثانياً - فإذا بذلنا جهداً للنفوذ في أعماق التجربة ، التي جعلت هذه الفكرة أمراً ممكناً ، فإننا سنرى الفكرة ، كما كانت مقصودة في الأصل ، لأنها ستظهر لنا حية ، كما كانت حية عند من ابتدعوها ، وبمثل هذه الوسائل ، يساعد التاريخ الفكري أو تاريخ الأفكار على تقريب الحقيقة ، ونحن أقرب إلى هذه الحقيقة ، وأحكم ، لأننا استطعنا أن نفكر في بعض أفكار الأوروبيين بين ١٦٠٠ ، وسنة ١٩٥٠ .



(لوحة رقم ١ - انظر ص ٨)



(لوحة رقم ٢ - انظر ص ٩)

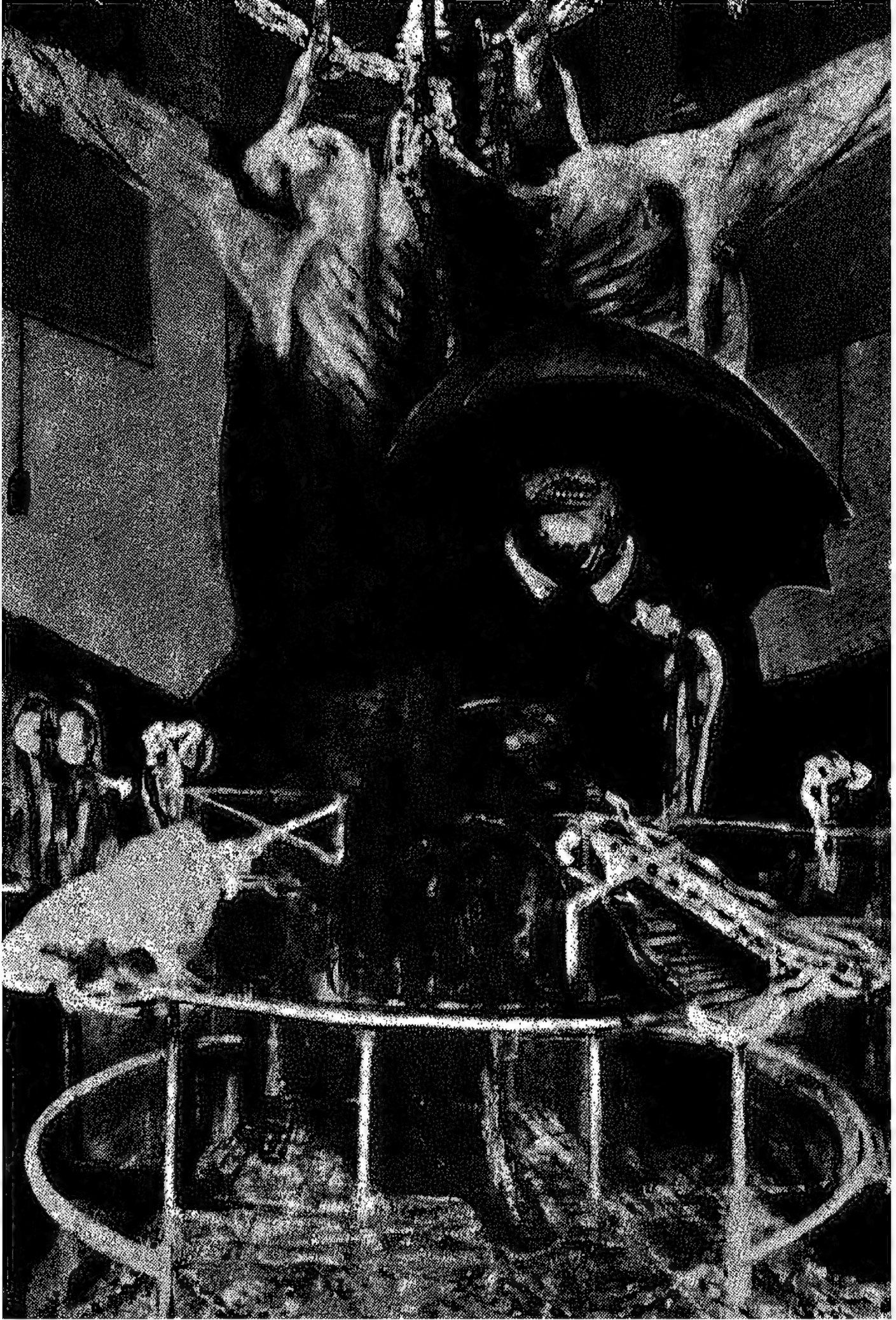


(لوحة رقم ٣ - انظر ص ١٥)

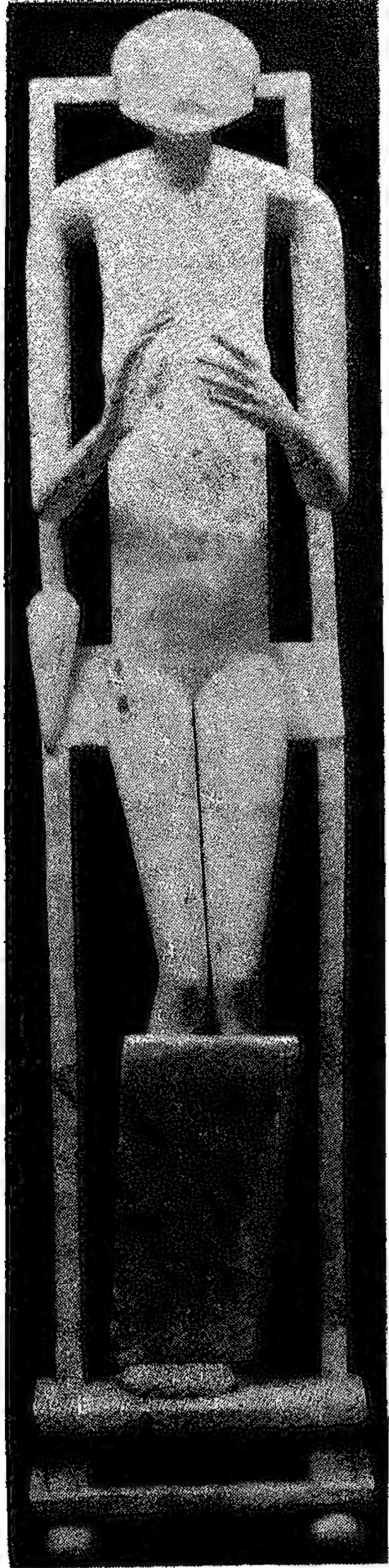
الفكر الأوربي ج٤ - ١٤٣٠



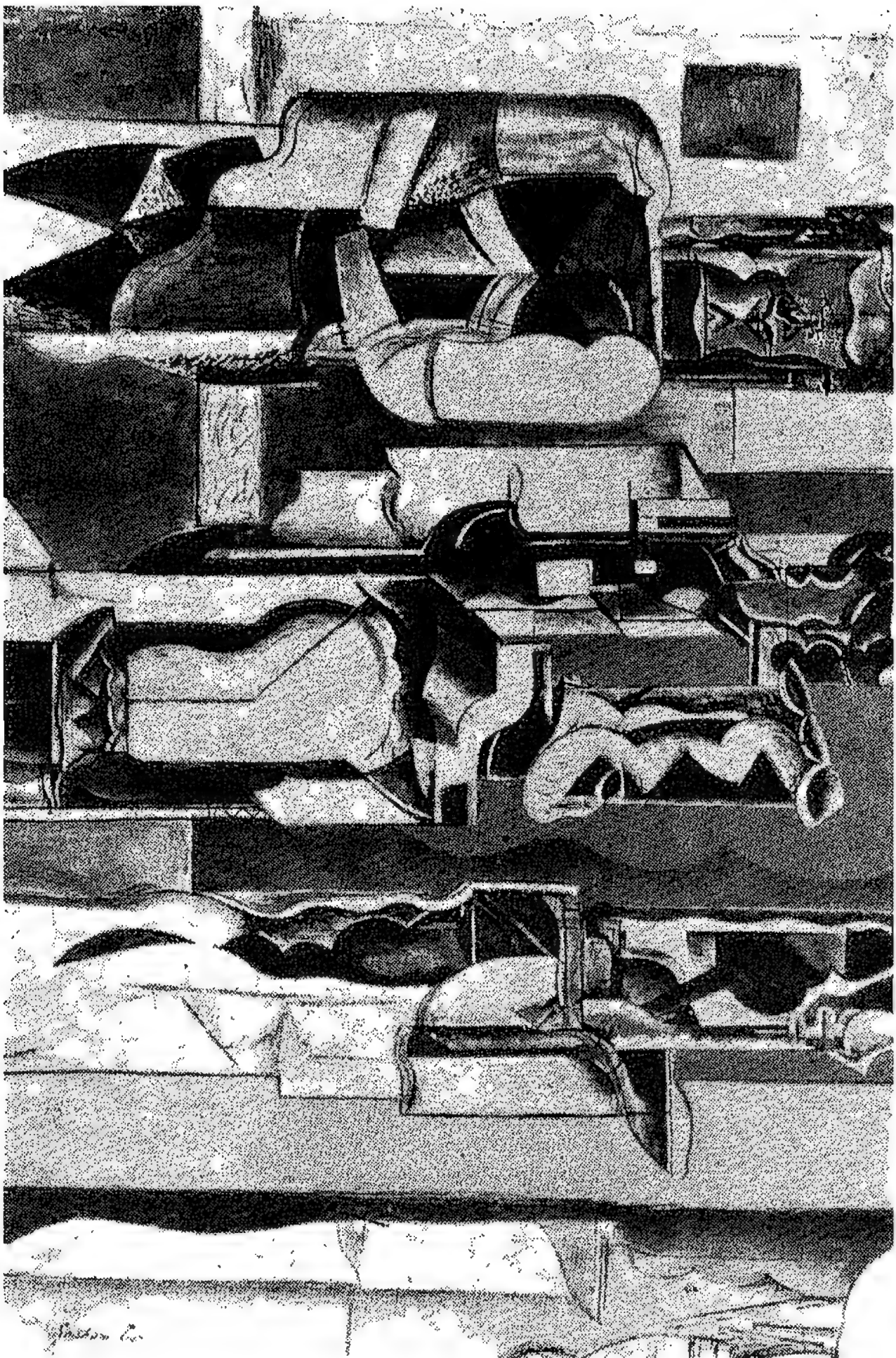
(لوحة رقم ٤ - انظر ص ١٥)



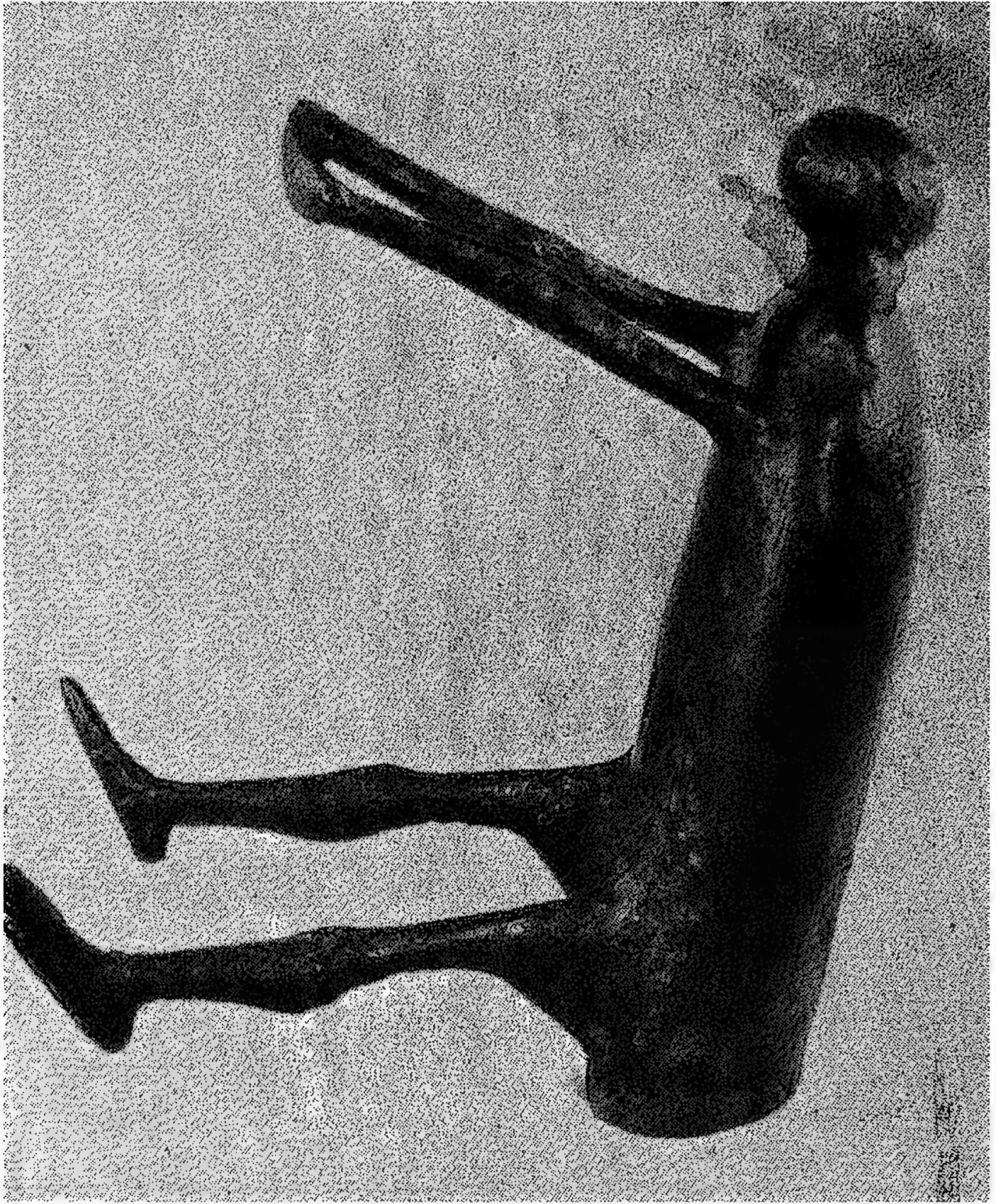
(لوحة رقم ٥ - انظر ص ٣٦)



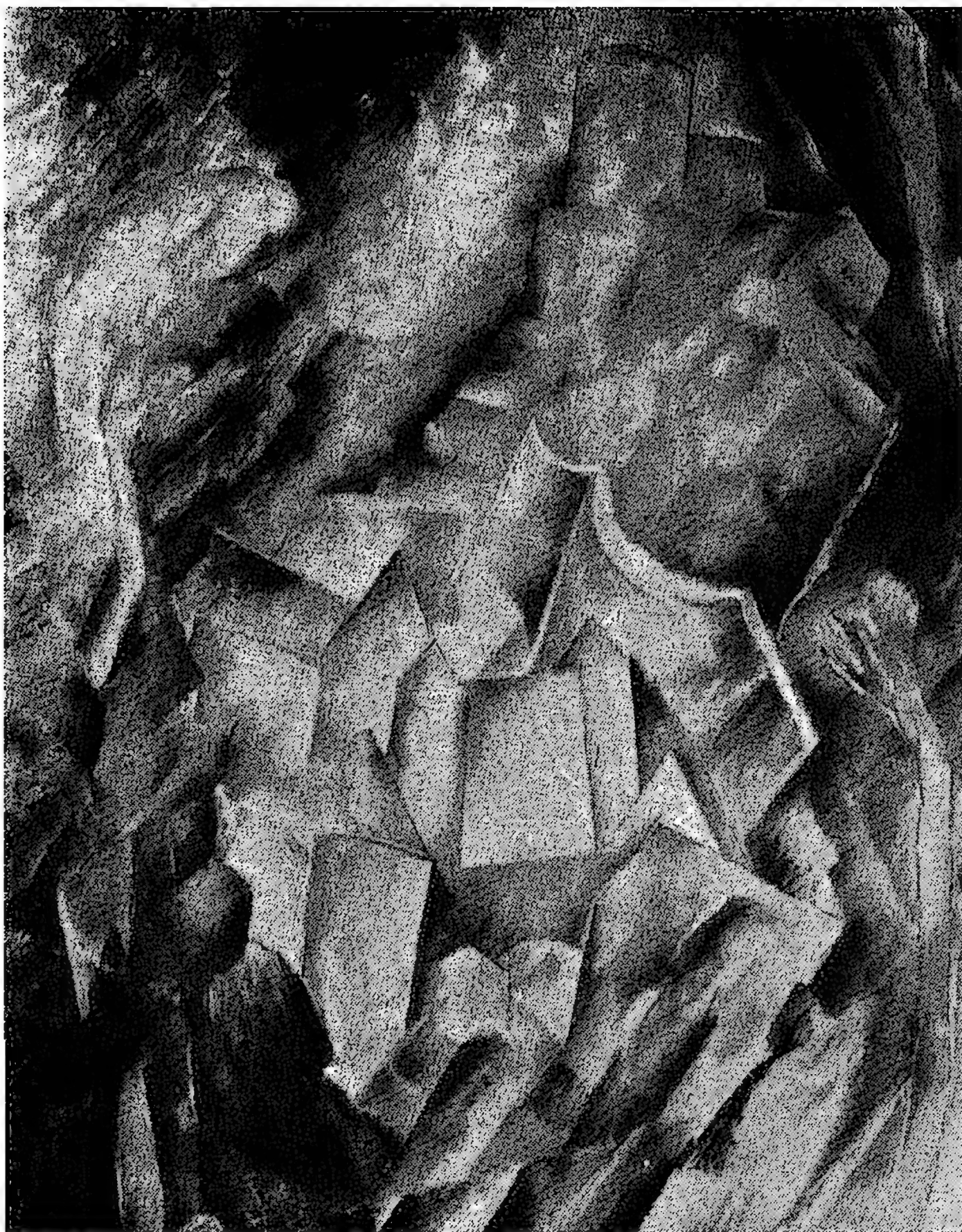
(لوحة رقم ٦ - انظر ص ٣٨)



(لوحة رقم ٧ - انظر ص ٣٨)



(لوحة رقم ٨ - انظر ص ٣٩)



(لوحة رقم ٩ - انظر ص ٧٨)



لوحة رقم ١٠ - انظر ص ١٢٢)

● ● كتب صدرت عن مشروع الألف كتاب (الثاني)

اسم الكتاب

- ١ - أعلام الأعلام وقصص أخرى
- ٢ - الألكترونيات والحياة الحديثة
- ٣ - نقطة مقابل نقطة
- ٤ - الجغرافيا في مائة عام
- ٥ - الثقافة والمجتمع
- ٦ - تاريخ العلم والتكنولوجيا ج ٢
- ٧ - الأرض الغامضة
- ٨ - الرواية الانجليزية
- ٩ - المرشد الى فن المسرح
- ١٠ - آلهة مصر
- ١١ - الانسان المصرى على الشاشة
- ١٢ - القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة
- ١٣ - الهوية القومية فى السينما العربية
- ١٤ - مجموعات النقود
صيانتها .. تصنيفها .. عرضها
- ١٥ - الموسيقى - تعبير لغوى - ومنطق
- ١٦ - عصر الرواية - مقال فى النوع الأدبى
- ١٧ - ديوان توماس
مجموعة مقالات نقدية
- ١٨ - الرواية الحديثة - الانجليزية - والفرنسية
ج ١
- ٢٠ - المسرح المصرى المعاصر - أصله وبدايته
- ٢١ - على محمود طه - الشاعر والانسان
- ٢٢ - القوة النفسية للأهرام

د . صفاء خلوصى	٢٣ - فن الترجمة
رالف ثى ماتلو	٢٤ - تولستوى
فيكتور برومبير	٢٥ - ستندال
فيكتور هوجو	٢٦ - رسائل وأحاديث من المنفى
فيرنر هيرنبرج	٢٧ - الجزء والكل (محاورات فى مضمار الفيزياء الذرية)
سدنى هوك	٢٨ - التراث الغامض ماركس والماركسيون
ف . أدنيكوف	٢٩ - فن الأدب الروائى عند تولستوى
هارى نعمان الهيتى	٣٠ - أدب الأطفال . (فلسفته - فنونه - وسائله)
د . نعمة رحيم العزاوى	٣١ - أحمد حسن الزيات . كاتباً وناقداً
د . فاضل أحمد الطائى	٣٢ - أعلام العرب فى الكيمياء
فرنسيس فرجون	٣٣ - فكرة المسرح
هنرى باربوس	٣٤ - الجحيم
السيد عليوة	٣٥ - صنع القرار السياسى فى منظمات الادارة العامة
جوكوب برونوفسكى	٣٦ - التطور الحضارى للانسان (ارتقاء الانسان)
د . روجر ستروجان	٣٧ - هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال ؟
كاتى ثير	٣٨ - تربية الدواجن
ا . سبنسر	٣٩ - الموتى وعالمهم فى مصر القديمة
د . ناعوم بيتروفيتش	٤٠ - النحل والطب
جوزيف داهموس	٤١ - سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى
د . لينوار تشامبرز رايت	٤٢ - سياسة الولايات المتحدة الأمريكية ازاء مصر ١٨٣٠ - ١٩١٤
د . جون شندلر	٤٣ - كيف تعيش ٣٦٥ يوماً فى السنة
بيير ألبير	٤٤ - الصحافة
الدكتور غبريال وهبه	٤٥ - أثر الكوميديا الالهية لدانتى فى الفن التشكيلى
د . رمسيس عوض	٤٦ - الأدب الروسى قبل الثورة البلشفية وبعدها

- ٤٧ - حركة عدم الانحياز فى عالم متغير د . محمد نعمان جلال
- ٤٨ - الفكر الأوروبى الحديث فرانكلين ل . باومر
- ٤٩ - الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى شوكت الربيعى ١٨٨٥ - ١٩٨٥
- ٥٠ - التنشئة الأسرية والأبناء الصغار د . محيى الدين أحمد حسين
- ٥١ - نظريات الفيلم الكبرى تأليف : ج . دارلى أندرو
- ٥٢ - مختارات من الأدب القصصى جوزيف كونراد
- ٥٣ - الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد ؟ د . جوهان دورشنر
- ٥٤ - مبادرة الدفاع الاستراتيجى حرب الفضاء (دراسة تحليلية لأسلحة واستراتيجيات حرب الفضاء) طائفة من العلماء الأمريكىين
- ٥٥ - إدارة الصراعات الدولية (دراسة فى سياسات التعاون الدولى) د . السيد عليوة
- ٥٦ - الميكروكمبيوتر د . مصطفى عنانى
- ٥٧ - مختارات من الأدب اليابانى (الشعر - الدراما - الحكاية - القصة القصيرة) مجموعة من الكتاب اليابانيين القدياء والمحدثين
- ٥٨ - الفكر الأوروبى الحديث ج ٢ (الاتصال والتغير فى الأفكار) من ١٦٠٠ - ١٩٥٠ فرانكلين ل . باومر
- ٥٩ - تاريخ ملكية الأراضى فى مصر الحديثة جابريل باير
- ٦٠ - أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة أنطونى دى كرسبى وكينيت مينوج
- ٦١ - الفكر الأوروبى الحديث ج ٣ فرانكلين ل . باومر
- ٦٢ - كتابة السيناريو للسينما دوايت سوبين
- ٦٣ - الزمن وقياسه زافيلسكى ف . س
- ٦٤ - أجهزة تكييف الهواء ابراهيم القرضاوى
- ٦٥ - الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى بيتر رداى
- ٦٦ - سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى جوزيف داهموس س . م بورا

د. عاصم محمد رزق	٦٨ - مراكز الصناعة في مصر الإسلامية
رونالد د. سمبسون	٦٩ - العلم والطلاب والمدارس
و. نورمان د. أندرسون	
د. أنور عبد الملك	٧٠ - الشارح المصري والفكر
والث روستو	٧٢ - حوار حول التنمية
فريد هيس	٧٢ - تبسيط الكيمياء
جون بوركهارت	٧٣ - العادات والتقاليد المصرية
آلان كاسبر	٧٤ - التذوق السينمائي
سامي عبد المعطي	٧٥ - التخطيط السياحي
فريد هويل	٧٦ - البذور الكونية
شندرا ويكرا ماسينغ	
حسين حلمي المهندس	٧٧ - دراما الشاشة
روي روبرتسون	٧٨ - الهيروين والايدز

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٩/٧٥٧٤

ISBN x - ٢٢٥٣ - ٠١ - ٩٧٧ -